

Einführung in die Philosophie der Neuzeit

Machiavelli: Il Principe (1513)

Descartes: Meditationes (1641)

Hobbes: Leviathan (1651)

Spinoza: Ethik (1677)

Leibniz: Monadologie (1714)

La Mettrie: L'homme machine (1748)

David Hume: Untersuchung über den menschlichen Verstand (1748)

Rousseau: Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen (1755)

Kant: Kritik der reinen Vernunft (1781/1787)

Hegel: Phänomenologie des Geistes (1807)

[Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)

Schopenhauer: Die Welt als Wille und Vorstellung (1819)]

Marx/Engels: Deutsche Ideologie (1845-1847)

Nietzsche: Also sprach Zarathustra (1883-1885)

1. Vorlesung

Die „Neuzeit“ ist eine Epochen-Bezeichnung, neben Antike und Mittelalter die dritte, die wir gewohnt sind, auf die Geschichte, vor allem auf die Europäische, aber nicht nur auf sie, anzuwenden. „Epoche“ ist ein griechisches Wort, ein Substantiv, das von dem Verb ἐπέχω stammt, was soviel heißt wie: aufhalten, verzögern, innehalten, anhalten. Die Epoche – im Sinne eines Epochen-Begriffs – ist demnach so etwas wie ein Ort, an dem eine Bewegung aufhört, um in eine andere Bewegung überzugehen. Daher verwendet man in diesem Zusammenhang auch gern den Begriff der „Schwelle“. Auch sie ist ein Ort des Übergangs von einem Ort zum anderen.

Nun ist das Zu-Ende-Gehen einer Bewegung, eines Zeitabschnitts, zunächst einmal eine metaphorische Sprechweise, es äußert sich als Metapher. Denn natürlich hält die Zeit nicht an. Sie stoppt nicht. Sie geht plötzlich auch nicht langsamer. Jedenfalls gehen wir davon aus, dass das Jahr 1650 genau so lang war wie das Jahr 1750 – mit geringsten Abweichungen. Was an ein Ende kommt und was beginnt, sind bestimmte Bedeutungen, Merkmale, die wir einer Epoche zuschreiben. Diese Zuschreibungen sind sehr verschiedenartig, sie entstammen verschiedenen Perspektiven. Es ist gewiss so, dass ein Naturwissenschaftler den Beginn der Neuzeit anders beschreibt als ein Philosoph oder ein Kunsthistoriker. Und dennoch ist mit einer Epoche ein Ganzes gemeint, in dem alles der epochalen Veränderung unterliegt. Die eben genannten Zuschreibungen der verschiedenen Wissenschaften müssen sich also doch in bestimmten Punkten überschneiden.

Mit dieser Auffassung einer Epoche als einem Zeitabschnitt, der durch einen Übergangspunkt, eine Schwelle etc., gekennzeichnet ist, hängt dann nicht nur die Frage nach dem Anfang, sondern auch nach dem Ende der Neuzeit (dem Ende des Mittelalters) zusammen. Wann hat die Neuzeit aufgehört? Hat sie überhaupt aufgehört? Ist die „Moderne“ ein Teil der Neuzeit? Ist die „Postmoderne“ ein Teil der „Moderne“? Ist das Zeitgenössische, das, was gerade gedacht wird, ein Teil der Neuzeit? Oder hat vielleicht die Geschichte überhaupt aufgehört – und wir befinden uns nicht nur außerhalb der Neuzeit, sondern auch außerhalb einer Epoche? Was wären denn die essentiellen Merkmale unserer Zeit? Gewiss – dass eine Epoche über sich selbst als Epoche Bescheid weiß, ist ein besonderer Fall. (Das geschieht dort, wo überhaupt der Begriff der „Epoche“ und d.h. die Aufteilung der Weltgeschichte in Antike, Mittelalter und Neuzeit aufkommt. Das geschieht, wie billig, erst in der Neuzeit und zwar keineswegs in der frühen, sondern doch wohl erst im 18. oder 19. Jahrhundert. Dort entsteht dann auch überhaupt so etwas wie ein „historisches Bewusstsein“.)

Dass es verschiedene Zuschreibungen gibt – und dass diese auch als „möglich“ anerkannt sind, zeigt bereits, dass die Epochen nicht so monolithisch sind, wie wir sie zumeist verstehen. Die Epochen selbst sind in sich vielfältig, versammeln Unterschiede, Spannungen in sich. Und es sind diese Spannungen, die dann schließlich zu einem Ende führen. Dann nämlich offenbar, wenn die Spannungen zu stark werden, wenn ein Gedanke oder ein Phänomen nicht mehr eingebunden werden kann in die Tradition, in das Gewohnte etc. Lassen Sie uns einen Blick auf die Epochenschwelle zwischen dem Mittelalter und der Neuzeit werfen – zunächst einmal ganz allgemein, dann in Bezug auf die Philosophie und d.h. am Ausgang des Mittelalters: auf die Philosophie in ihrem Bezug zur Religion, d.h. zum Christentum.

In der historischen Sichtweise kann z.B. so etwas wie die Entdeckung Amerikas von Christoph Kolumbus im Jahre 1492 als der Anfang der Neuzeit gefasst werden. Ohne Zweifel hat die Entdeckung dieses anderen Kontinents das Weltverständnis des Mittelalters revolutioniert. Man traf auf Menschen, die ganz offensichtlich nicht christlich lebten – und das auch ganz gut konnten. Freilich reagierte die alte Welt zunächst darauf mit Eroberung und Massenmord – aber dennoch hatte das geschlossene Bild des Mittelalters einen Sprung bekommen.

Oder – eine überaus wichtige Entdeckung, wichtiger vielleicht noch als die Amerikas – war die Erfindung oder Verbesserung des Buchdrucks durch Johannes Gutenberg in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts. Dieses Medien-Ereignis stellt einen überaus großen Einschnitt dar, der besonders auf die Wissenschaften und dabei auch auf die Philosophie größten Einfluss ausübte. Das Buch wurde zu einem allgemein zugänglichen Gegenstand. Dem entsprach dann eine verstärkte Alphabetisierung der Menschen, mit der individuellen Lektüre dann eine Veränderung in der Bedeutung des individuellen Denkens überhaupt. Die Philosophen tendieren für gewöhnlich dazu, die medienhistorischen Großereignisse zu vernachlässigen, so als wäre der Buchdruck nicht etwas Wichtiges für das Denken – nicht nur übrigens für die Verbreitung, sondern auch für die Art und Weise des Denkens. Stellen Sie sich vor, dass Sie gar nicht die Möglichkeit haben, einen Text in einer gewissen Auflagenzahl zu verteilen, dass Sie womöglich auf eine Handschrift, die nur wieder abgeschrieben werden kann, angewiesen sind. (Das lässt sich auf den Übergang von der mechanischen oder elektrischen Schreibmaschine zum Computer übertragen. Das Arbeiten am Computer hat die Herstellung eines Textes noch einmal tief verändert. So etwas lässt auch das Denken selber nicht unberührt. Die Geschwindigkeit der Produktion von Texten ist eine ganz andere geworden. Vielleicht ist auch das Denken schneller geworden, vielleicht musste es schneller werden – was für die Philosophie aber schlecht ist. Zurück zur Neuzeit.)

Eine Sicht, die ich persönlich favorisiere, die mit der Erfindung des Buchdrucks zusammenhängt, ist die Emanzipation der Naturwissenschaft zu einem zwischen Theorie und Experiment sich entwickelndem Wissen. Was meint das? Nehmen wir Aristoteles, diesen für das ganze Mittelalter wichtigen Philosophen (nun könnte man schon sagen: ja aber, Platon war auch wichtig und Plotin etc. – jede Epoche ist vielfältiger als wir meinen). Aristoteles prägt ein gewisses Verständnis der θεωρία. Das Höchste, was der Philosoph leisten kann, ist die Betrachtung des Göttlichen, das als das sich selber denkende Denken charakterisiert wird. Das ist die Theorie – reine Betrachtung des sich selber Denkens. Das konnte sehr gut auf das Christentum übertragen werden. Der Philosoph des Mittelalters – allermeistens ein Mönch – betrachtet Gott und nichts anderes. Das neuzeitliche Verständnis der Theorie bezieht sich aber vor allem auf die Natur, wobei diese nun Gegenstand der Betrachtung wird. Da ist dann wichtig, dass jede Aussage über die Natur auf ihren Wahrheitsgehalt hin befragt wird. Nehmen wir das sogenannte geozentrische oder ptolemäische Weltbild, das für das ganze Mittelalter verbindlich war. Claudius Ptolemäus lebte zwischen 100 und 160 nach Christi Geburt. Er war ein Mathematiker, der auf Grund von bestimmten sehr groben Beobachtungen die Theorie aufstellte, wonach sich die Sonne wie auch andere Planeten um die Erde bewegen. Dieses geozentrische Weltbild wurde durch Nicolaus Kopernikus (1473-1543) revolutioniert. Nicht die Erde befindet sich im Mittelpunkt des Universums, sondern die Sonne. Doch Kopernikus hatte diese Theorie in seinem Werk *De revolutionibus orbium coelestium* (Über die Umschwünge der himmlischen Kreise) wiederum eben nur als eine mathematische Hypothese eingeführt. Damit konnte sich das Mittelalter, sprich: konnte sich das Christentum und auch Rom durchaus arrangieren. Hier stand sozusagen eine Hypothese gegen das geozentrische Weltbild, nach dem die Erde das Zentrum des Universums sein musste, weil es dem Willen Gottes entsprach. Das wurde aber in die Luft gesprengt, als ein gewisser Galileo Galilei (1564-1642) begann, die technischen Innovationen seiner Zeit, sprich: ein Teleskop (bzw. ein Mikroskop) in der Naturbetrachtung anzuwenden. Nun ging es nicht mehr um Hypothesen, sondern um ihre Verifikation oder Falsifikation. Die Naturwissenschaft begann, experimentell gesichertes Wissen zu fordern und einzubringen. Das war ein ganz neues Verständnis von „Wissen“ überhaupt. Auch die Philosophen des Mittelalters sprachen von einem „Wissen“ und von der „Wahrheit“ – doch wie noch Aristoteles hätten sie nicht daran gedacht, dass nur das als wirkliches „Wissen“ gelten dürfe, was sich empirisch verifizieren ließe – ein Gedanke, der übrigens die Philosophie bis heute sehr wesentlich betrifft. (Für Aristoteles Empirie gerade nicht die Quelle für wahres Wissen.) Der Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit hängt demnach u.a. auch mit der Bedeutung zusammen, die wir der Technik und dem naturwissenschaftlichen Begriff des „Wissens“ zuschreiben. Es leuchtet ein, dass diese Zuschreibung auch mit der Erfindung des Buchdrucks zusammenhängt. Denn auch dieser war ja nichts anderes als eine innovative Technologie.

Noch ein Gedanke: wenn wir sagen können, die Technik ist an der Epochenschwelle vom Mittelalter zur Neuzeit von entscheidender Bedeutung, dann könnte dagegen eingewendet werden, dass es ja schon immer Technik gegeben habe. Klar – wie hätten die Ägypter die Pyramiden, die Römer das Colosseum, die Griechen ihre Tempel, das Mittelalter seine Kathedralen bauen können ohne Technik. Doch sowohl die Antike als auch das Mittelalter hatten die Möglichkeit, die Technik in ihr vorherrschendes Weltverständnis zu integrieren. Die Technik war und blieb latent, d.h. sie geriet weder mit essentiellen Einsichten der Philosophen noch mit Glaubenswahrheiten des Christentums in Konflikt. Wenn aber das Mittelalter noch die Technik in seine Welt integrieren konnte, so beginnt mit der Neuzeit die Technik selber alles in sich zu integrieren. Es gibt z.B. keinen Gott mehr, der die Erde geschaffen hat, die Natur war nicht mehr göttlicher Herkunft. Sie wurde nun naturwissenschaftlich und d.h. technisch-mathematisch untersucht und damit in diesen neuen Stil zu denken integriert. Die Neuzeit hat demnach nicht die Technik erfunden, sie hat nur ganz neue und entscheidende Möglichkeiten in ihr erkannt.

Inwiefern das auf die Philosophie Auswirkungen hatte, ist natürlich eine wichtige Frage, die ich später beantworten möchte. Heute möchte ich noch einen anderen Deutungsstrang der Epocheninterpretation des Verhältnisses von Mittelalter und Neuzeit betrachten. Dieser hängt mit dem Verständnis der Bedeutung des Menschen als solchen zusammen. Was oder wer war der Mensch des Mittelalters? Wer ist er in der Neuzeit, am Anfang der Neuzeit? Und wie gehört diese Frage und ihre Antwort in den Kontext des schon Besprochenen?

Nehmen wir Thomas von Aquin, dem vielleicht wichtigsten Philosophen des Mittelalters. Nun, für Thomas ist Aristoteles eine wichtige Referenz. In *De anima* hatte Aristoteles gezeigt, inwiefern die Seele auch in Fragen der Erkenntnis von Bedeutung ist. Der Mensch besteht demnach aus einer Seele und einem Körper, wobei die Erkenntnis des Sinnlichen und vor allem auch des Übersinnlichen (z.B. der Ideen oder auch einfach der logischen Gesetze) dem *nous* oder dem *intellectus* (dem Verstand oder der Vernunft) zukommt. Soweit im Großen und Ganzen eine Auffassung, die sich nicht besonders von der der Neuzeit zu unterscheiden scheint. Doch nun geht es darum, zu bestimmen, in welcher Welt ein solcher Mensch sich befindet. Diese nun ist von einem *ordo* bestimmt, der ganz und gar christlich ist. Gott ist die höchste Wahrheit (dem Glauben zugänglich), höchstes Seiendes überhaupt (*summum ens*), der Mensch ist Geschöpf Gottes, *ens creatum*, als Teil der Schöpfung überhaupt. In dieser Hinsicht richtet sich alle Praxis, alles Verhalten in der Welt, nach diesem *ordo*.

Das bedeutet, dass der Mensch Teil des *ordos* ist, dass er ganz darin aufgeht, dass er darin sein Glück und Unglück findet – und dass er sich im christlichen Glauben auf die Überwindung der Welt auf das postmortale Leben vorzubereiten hat. Die Existenz hier und

jetzt hat stets vorläufigen Charakter, es gibt noch ein Anderes, ganz Anderes. Dieses Andere hängt zudem noch mit einem letzten Gericht zusammen, d.h. mit einer letzthinnigen Prüfung dessen, was hier und jetzt getan und nicht getan worden ist. Mit anderen Worten: es geht um Gott – nicht um das einzelne Subjekt mit seinen individuellen Ängsten und Hoffnungen.

Das wird in der Neuzeit in vielfältiger Hinsicht anders. Ich beziehe mich dabei zunächst einmal auf einen Text aus der politischen Philosophie – vielleicht weil die Politik bzw. die politische Philosophie den Menschen in der Welt betreffend scheinbar eine besondere Kompetenz hat – jedenfalls sollten wir doch annehmen, dass ein politischer Philosoph sich mit dem Menschen und der Welt besonders gut auskennt (ob das so stimmt, lasse ich dahingestellt). Ich beziehe mich dementsprechend auf einen Text politischer Philosophie aus dem Mittelalter sowie auf einen aus der Neuzeit. Auf der einen Seite haben wir De monarchia von Dante Alighieri aus dem Jahre 1316, auf der anderen Seite Niccolo Machiavellis Il principe aus dem Jahre 1513.

Dantes Text geht von der mittelalterlichen politischen Sphäre aus. Diese hat es mit zwei bzw. mit drei relevanten Mächten zu tun. Für Dante konstituiert sich die politische Sphäre in den Gestalten des römischen Kaisers, d.h. des Monarchen (Alleinherrschers), und des Papstes. Die Frage ist nun nicht nur die, wie sich diese beiden Mächte zueinander verhalten, sondern wie sich diese beiden Mächte in Bezug auf eine dritte, nämlich die göttliche Macht, verhalten. Dabei muss er zunächst davon ausgehen, dass der Papst Stellvertreter Christi, d.h. Gottes, ist, was ihn anscheinend dazu prädestiniert, auch über den römischen Kaiser zu herrschen, denn klar ist, dass die höchste Herrschaft bei Gott liegt. (Hier spielen ziemlich handfeste Fragen hinein, denn im Mittelalter war die politische Sphäre stets durch den Konflikt zwischen den Päpsten und den weltlichen Herrschern geprägt). Doch Dante argumentiert anders. Er kommt nicht zu dem Schluss, dass sich der römische Kaiser dem Papst unterwerfen müsse. Dante ist sich über seine originelle Lösung des Problems bewusst. So sagt er, dass seine Untersuchung „vielleicht einige Entrüstung mir gegenüber hervorrufen“ werde, „da diese Wahrheit nicht ohne das Erröten gewisser Leute enthüllt werden“ könne. Dante behauptet nämlich eine Unabhängigkeit des Monarchen von der Kirche, deren Herrschaftsbereich er auf das Jenseits festlegt. Hier – in der zeitlichen Welt – herrscht das Imperium, in der ewigen Welt herrscht die Kirche.

Wenn wir nun Machiavellis Il principe, d.h. das Buch über den „Fürsten“ zur Hand nehmen, so wird ganz äußerlich betrachtet der Unterschied zu Dante sehr schnell klar. Bereits auf den ersten Seiten macht Machiavelli deutlich, wovon es ihm geht. Das Buch ist Lorenzo de Medici gewidmet, einem „echten“ Fürsten also, und soll ihm zeigen, wie vernünftig regiert werden kann. „Vernünftig“ ist natürlich eine ungenaue Bestimmung. Was tut Machiavelli? „Ich kann Ihnen nichts Besseres anbieten als die Mittel, alles das, was ich in

der Schule des Unglücks durch so viele Jahre erlernt habe, in kurzer Zeit fassen zu können.“, heißt es. Die Schule des Unglücks ist für Machiavelli der Titel für seine eigenen Erfahrungen in der Politik der Stadt Florenz. Dort hatte er in der Tat lange Jahre gearbeitet und wusste daher sozusagen, wovon er sprach. Machiavelli bezieht sein Wissen über die Politik aus nichts anderem – und das ist entscheidend – aus nichts anderem als aus seiner subjektiven Erfahrung, wobei Erfahrung hier nicht einfach heißt: Empirie, sondern eben Lebens-Erfahrung.

Das bedeutet, dass der mittelalterliche ordo mit Gott an seiner Spitze keine Rolle mehr spielt. Die Religion wird vielmehr für den Fürsten ein Gegenstand seiner auf Effizienz bzw. Erfolg ausgerichteten Politik. Die Politik hat sich nicht mehr einer obersten göttlichen Macht unterzuordnen, ja, sie hat sich noch nicht einmal mehr – wie bei Dante – mit ihr auseinanderzusetzen. So heißt es einmal bei Machiavelli: „Man kann als richtig voraussetzen: Ein Fürst, und namentlich ein neuer Fürst, kann nicht so handeln, wie die Menschen gewöhnlich handeln sollten, um rechtschaffen genannt zu werden; das Staatserfordernis nötigt ihn oft, Treue und Gauben zu brechen und der Menschenliebe, der Menschlichkeit und Religion entgegen zu handeln.“ (XVIII) Das ist ein Gedanke, der im Mittelalter nicht geäußert wurde und wohl auch nicht geäußert werden konnte. Die Politik behauptet sich mit Machiavelli zum ersten Mal (abgesehen natürlich von den antiken, vorchristlichen Texten) als ein allein weltliches Wissen, als die höchste und daher freie Fähigkeit, zu herrschen.

Das nun, so kann man doch sagen, hat mit einer anderen Auffassung des Menschen zu tun. Und in der Tat kann man sagen, dass Machiavelli nicht nur das Menschenbild des Mittelalters, wonach ein Hauptmerkmal darin besteht, dass der Mensch ens creatum ist, ablehnt – d.h. dass er es in der politischen Sphäre für irrelevant hält –, sondern dass er sogar das Aristotelische Verständnis des Menschen, wonach es im menschlichen Leben eine gewisse Teleologie gibt, eine Bewegung auf ein Ziel hin, negiert. Was die Praxis des Menschen bestimmt ist ein freier Wille im Verhältnis zur Fortuna, zum Schicksal, wenn Sie so wollen. D.h. es gibt in den Handlungen des Menschen immer die Stelle, in denen eine letztthin unbeherrschbare Macht sich zeigt. Man kann sich als Fürst zwar dieser Macht annähern, man muss sich sogar irgendwie auf sie einlassen, aber man muss sich doch darüber im Klaren sein, dass hier etwas grundsätzlich Unberechenbares waltet. Das bedeutet, dass die politische Sphäre von unbeherrschbaren Schwankungen bestimmt bleibt. Der Mensch ist diesen unbeherrschbaren Schwankungen ausgeliefert. Er ist also gleichsam nichts anderes als ein der Politik ausgesetztes Wesen, er ist ganz und gar politisch demnach. Das enthält keineswegs eine theologische Sphäre. Der Mensch ist ganz frei davon.

Vielleicht zeigt sich bereits in den Titeln *De monarchia* und *Il principe* eine Verschiebung im Verständnis des Menschen an: auf der einen Seite das Lateinische mit dem Gewicht auf die Staatsform als solche, auf der anderen das Italienische mit dem Subjekt der Macht, dem Fürsten selbst. Freilich, man muss dabei sehr vorsichtig sein. So gab es im Mittelalter den sogenannten „Fürstenspiegel“, Ermahnungsschriften, die sich an konkrete Herrscher wendeten. Machiavellis Text steht in einer gewissen Hinsicht in dieser Tradition. Doch seine Radikalität der Ausschaltung des Christlichen bildet eine unübersehbare Differenz zu ihr.

Die Frage ist nun, ob wir nicht auf Seiten der Religion eine ähnliche Bewegung wie die finden können, die wir in der Politischen Philosophie finden. Verblieb die Religion sozusagen im Mittelalter oder hat sie sich durch eine eigene Innovation dem Epochenwechsel angepasst? Da gibt es nun tatsächlich ein Phänomen, das genannt werden muss: die Reformation, Martin Luthers tiefe Wirkung auf das Christentum. Natürlich kann ich Ihnen hier nicht einen echten Überblick über die Geschichte der Reformation oder des Protestantismus geben – das kann ich auch gar nicht. Ich möchte mich nur auf ein allgemein bekanntes Faktum beziehen. Bei Luther findet sich eine Herausstellung der vier Sola-Formulierungen. Den reformierten Christ gibt es *sola scriptura*, *sola Christus*, *sola gratia* und *sola fide*, d.h. allein auf der Grundlage der Schrift, auf Grund von Christus, auf Grund der Gnade und auf Grund des Glaubens. Was in dieser Aufzählung nicht vorkommt, ist die Kirche. Für das protestantische Christentum spielt die Kirche eine untergeordnete Rolle. Das hat einen tiefen Einschnitt in der Auffassung des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch hinterlassen. Während die katholische Kirche daran festhält, dass sie Stellvertreter ist und dass die Geistlichen die Vermittler sind zwischen Gott und Mensch, sieht der Protestantismus eine Unmittelbarkeit, in der nun jeder einzelne Mensch sich im Verhältnis zu Gott befindet. Das intensiviert den Blick auf die Individualität des Einzelnen, auf sein einzigartiges Gewissen, für das keine Institution zuständig ist, das von keiner Institution vertreten wird. Sie wissen vielleicht, dass Max Weber die Entstehung des Kapitalismus in einer Spielart des Protestantismus (1904), im Calvinismus gesehen hat. Dabei spielt eine spezifische Fassung des Verständnisses des „Berufes“ und der Identifikation mit ihr eine Rolle. Ich unterlasse, das jetzt weiter auszuführen.

Fassen wir einmal alle Merkmale des Epochenwandels vom Mittelalter zur Neuzeit zusammen. Ich hatte von der Entdeckung Amerikas gesprochen, von der Erfindung des Buchdrucks bzw. der umfassenden Entwicklung neuer Technologien, von ihrem Einschlag auf das Verständnis von Theorie, von Wissen schlechthin, vom einem Wandel in der Auffassung der politischen Sphäre bzw. des politischen Subjekts sowie von einem Wandel im Bereich der Religion selbst, d.h. im Protestantismus, in dem die Rolle der Kirche reduziert wird. Das ist die Landschaft, in der sich das Mittelalter in die Neuzeit wälzt, in der

etwas zu Ende geht, anhält, um in der Neuzeit gewandelt neu zu erscheinen (oder – wie im Falle des Christentums – vielleicht ganz zu verschwinden – was allerdings ein langer Vorgang ist). In dieser Landschaft ist dann auch eine Dichtung wie die von „Romeo und Julia“ (1595) oder des „Hamlet“ (1602) möglich; Dichtungen, in denen im Großen und Ganzen jenseits des Christentums Einzelschicksale dramatisiert werden.

Nun hat man sich den Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit – ich hoffe, dass das klar ist – nicht so vorzustellen, als würde das Christentum als weltbestimmende Macht des Mittelalters einfach wegbrechen, als wären die Philosophen der frühen Neuzeit, also z.B. Descartes, Hobbes und Leibniz schlechthin atheistische oder gar gottlose Philosophen. Dass Gott im Denken der frühen Neuzeit, im sogenannten „Rationalismus“, natürlich noch eine große Rolle spielt, wissen Sie und wenn nicht, werde ich es Ihnen zeigen. Aber die Rolle, die Gott oder das Göttliche nunmehr im Denken spielt, ist eine andere geworden. Gott ist nicht mehr der im Prinzip philosophisch nicht erreichbare Herrscher, dem man sich im Glauben und im Gebet – jenseits der Philosophie also – nähern kann, sondern Gott wird so etwas wie eine *causa prima*, eine erste Ursache, die Ursache ihrer selbst ist, *causa sui*. Freilich kann sich auch dieser Gedanke auf das Mittelalter und die Antike beziehen, doch es gibt so erhebliche Unterschiede (z.B. in der Auffassung, was eine „Ursache“ (*causa*) ist), dass Unterschiede zwischen Mittelalter und Neuzeit auch hier aufgezeigt werden können.

Die abschließende Frage heute, die bereits in die nächste Stunde hinüberführt, ist die, ob jene Landschaft, die ich gerade gezeichnet habe, einen Zusammenhang bildet, in dem das eine mit dem anderen in einer Art von Wechselwirkung steht, oder ob das Zusammentreffen der Merkmale des Epochenwandels ein reiner Zufall ist. Die Antwort kann man natürlich vorwegnehmen. Als Philosophierende müssen wir davon ausgehen, dass es hier einen großen Zusammenhang gibt. Ich möchte dabei die Merkmale, die ich zusammengebracht habe, einmal so beschreiben: die umfassende Entwicklung neuer Technologien im Rahmen der Naturwissenschaften hängt mit bestimmten Bewegungen in der Theologie und Philosophie zusammen, die eine reagiert auf die andere, die Bewegungen in der Theologie und Philosophie lassen ein neues Verständnis des Menschen zur Erscheinung kommen, die Kunst manifestiert diese Erscheinung in Theaterstücken wie „Romeo und Julia“ oder „Hamlet“, in einer bildenden Kunst, die sich aus dem Kirchenraum verabschiedet und autonom zu werden beginnt.

Dieser ganze Zusammenhang schlägt sich nieder in einem Werk, mit dem z.B. Hegel die Neuzeit emphatisch beginnen lässt. In seinen Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie heißt es einmal: „Wir kommen eigentlich jetzt erst zur Philosophie der neuen Welt und fangen diese mit Cartesius an. Mit ihm treten wir eigentlich in eine selbständige Philosophie ein, welche weiß, daß sie selbständig aus der Vernunft kommt und daß das

Selbstbewusstsein wesentliches Moment des Wahren ist. Hier können wir sagen, sind wir zu Hause und können wie der Schiffer nach langer Umherfahrt auf der ungestümen See ‚Land‘ rufen; Cartesius ist einer von den Menschen, die wieder mit allem von vorn angefangen haben; und mit ihm hebt die Bildung der neueren Zeit an.“ René Descartes (1596-1650) ist die Ikone – könnte man schon fast sagen – des Beginns der Neuzeit. Nun sagt Hegel schon, warum: weil „das Selbstbewußtsein wesentliches Moment des Wahren“ ist. Was damit gesagt sein soll, müssen wir im Folgenden verstehen.

Das Werk, auf das ich mich hier einlassen werde, hat den vollen Titel: *Meditationes de prima philosophia in quibus Dei existentia et animae humanae a corpore distinctio demonstrantur*“, zu Deutsch: „Meditationen über die erste Philosophie, in denen das Dasein Gottes und die Verschiedenheit der menschlichen Seele vom Körper bewiesen werden“. Das Werk stammt aus dem Jahre 1641. Schauen wir uns zunächst einmal den aufwendigen Titel an. Ich lasse das erste Wort erst einmal außer Betracht. Es geht um die *prima philosophia*. Dieser Begriff geht auf Aristoteles zurück. Auf Griechisch heißt *prima philosophia* πρώτη φιλοσοφία. Diese Philosophie ist einerseits Ontologie, d.h. sie fragt: was ist das Seiende (als Seiendes)? Diese Frage enthält dann die weitere: was ist im höchsten Sinne seiend? Mit dieser Frage wird die Philosophie Theologie (nicht im christlichen Sinne natürlich), denn das höchste Seiende ist für Aristoteles das Göttliche. Was Aristoteles so zusammenfasst, ist Gegenstand seiner Vorlesungen über die „Metaphysik“, über das Wissen, dass sich mit dem beschäftigt, was über das Sinnliche, die Physik, hinausgeht (die andere Erläuterung des Titels ist hier nicht wichtig). Was demnach Descartes mit den Meditationen vorlegt, ist eine Metaphysik, ist metaphysisches Denken.

Das letzte Wort des Titels lautet: *demonstrantur*. Die *Meditationes* verstehen sich also als eine *demonstratio*, wobei die *demonstratio* in den Meditationen selbst geleistet wird. Eine *demonstratio* ist ein Beweis, der allerdings hier bei Descartes nichts mit der Empirie zu tun hat. Die Demonstration der Wahrheit eines Gedankens, seine Prüfung, geschieht allein im Denken, als Denken. Das bedeutet nicht, dass die Natur und das Wissen über sie keine Bedeutung hat, im Gegenteil: Descartes ist ein Philosoph, der sich der Naturwissenschaft seiner Zeit stellt und der wichtige Beiträge (z.B. in der Mathematik) leistet. Doch der Anspruch, den Descartes erhebt, ist, dass die Philosophie im Denken allein begründet werden müsse. Deshalb nennt man diese Art von Philosophie auch „Rationalismus“, wobei diese Bezeichnungen zumeist nicht sehr wichtig sind. Man muss wissen, was sie bezeichnen.

Was soll demonstriert werden? Zunächst einmal: die Existenz Gottes. Damit – so könnte man sagen – zeigt Descartes bereits eine Verbindung mit dem Denken des Mittelalters an. Denn einen sogenannten Gottesbeweis, ein Argument, dass allein aus dem Verstand die Existenz Gottes „beweisen“ will, kennen wir von Anselm von Canterbury (1033-1109). Der

hatte es natürlich nicht nötig, Gott zu beweisen, weil ihm in seinem Glauben die Existenz Gottes gewiss war. Doch er meinte, dass eben auch der Verstand ganz aus sich selbst das Argument entwickeln konnte, das beweist, dass Gott existiert. Diese Intention hat Descartes nicht. Für ihn hat der Gottesbeweis (oder die beiden Gottesbeweise, die wir in den Meditationen finden) eine bestimmte Funktion. In einer gewissen Hinsicht ist der Gottesbeweis bei Descartes sogar noch wichtiger als bei Anselm. Doch genau das, dass im Bereich des Denkens Gott eine bestimmte rationale Funktion hat, zeigt schon, inwiefern sich Descartes auch vom Mittelalter entfernt. Gott – wie auch immer interessant – erfüllt eine vernünftige Rolle – natürlich glaubt auch der Privatmann Descartes an Gott – aber dieser Glaube spielt keine philosophische Rolle mehr.

Neben Gott werden dann noch genannt die *anima humanae* und das *corpus* mitsamt einer *distinctio*, die menschliche Seele und der Körper in seinem Unterschied von der Seele. Dieser Unterschied ist dem Denken freilich schon seit Platon bekannt. Wer da genaueres wissen will, muss den „Phaidon“ lesen. Seele und Körper bilden die beiden Bestandteile, aus denen der Mensch besteht. Die Seele ist dabei natürlich eine denkende Seele, die *mens* oder der *animus*, gehören zur Seele. Davon unterschieden – und zwar in radikaler Weise – wird der Körper. Das schon deshalb, weil die Seele unsterblich ist. Descartes will nun zwar in den Meditationen keineswegs die Unsterblichkeit der Seele beweisen, doch er möchte sozusagen die Vorarbeit dazu leisten. Er geht demnach von ihr aus. Dass im Unterschied zur Seele der Körper verfällt und stirbt, ist deutlich. Es muss daher eine *distinctio* geben. Diese wird in den Meditationen demonstriert.

Wovon Descartes hier spricht, was er hier nennt, bezeichnet er anderswo als die drei Substanzen, von denen die erste Philosophie ausgehen muss. Der Begriff der *substantia* ist ein altherwürdiger der Philosophie überhaupt. Er geht zurück auf das griechische Wort *οὐσία*, was es schon bei Platon, aber erst Recht bei Aristoteles gibt. Eigentlich besagt die *substantia*, was etwas eigentlich ist, was jeder Bestimmung, die man einem Seienden geben kann, zugrundeliegt. An der Kuh ist die Substanz, was „kuhig“ ist, was eine Kuh zur Kuh macht. Sagen wir einmal: ihre spezifische Form (d.h. auch ihr Stoff) und dass sie lebt. Das die Kuh schwarz- oder braunweiß oder meinetwegen pink ist, gehört nicht zur Substanz, das kommt sozusagen hinzu, ist akzidentiell. Soweit die Herkunft des Begriffes. Bei Descartes ist das nun aber noch ein wenig anders als bei Aristoteles. Für diesen nämlich ist jedes Seiende eine *ousía*. Bei Descartes zieht sich alles Seiende auf die drei genannten Substanzen zusammen. Eine davon wird als unendliche Substanz bezeichnet: Gott. Die anderen beiden sind endliche Substanzen: die *res cogitans* (das Denken) und die *res extensa* (der Körper, die Ausdehnung). Alles Seiende ist demnach entweder Gott, Denken und/oder Körper. Ein Tisch z.B. ist ausgedehnt, denkt aber nicht.

Bleibt noch das letzte Wort: Meditationen. Dieses Wort ist schlecht zu übersetzen. Es stammt vom Verb meditari, nachdenken, nachsinnen, sich vielleicht besinnen. Wir kennen die Meditation eher als eine spirituelle Übung, eine Selbstversenkung. Doch das meint Descartes natürlich nicht so. Bei ihm geht es um das Denken als Grund der ersten Philosophie, der Metaphysik. Allein im Denken sollen die ersten Gegenstände der Philosophie entfaltet und d.h. demonstriert werden. Das Denken ist das A und O der Philosophie. Man könnte meinen: das sei banal. Doch keineswegs: denn bereits im Titel wird gesagt, wo das eigentliche Fundament der Philosophie zu suchen ist. Nicht in Gott, sondern im Denken (auch nicht in der Erfahrung). Von ihm geht die Philosophie aus und zu ihm kommt sie zurück. Das ist ein Hinweis auf den Epochenwandel vom Mittelalter zur Neuzeit. Die Philosophie ist in erster Linie ein Denken.

Was das besagen soll, erfahren wir dann in der nächsten Woche.

2. Vorlesung

Ich habe in der letzten Woche eine Landschaft zu zeichnen versucht, die den Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit verdeutlicht. Dazu bin ich zu folgenden Elementen dieser Landschaft gekommen: Es gibt umfassende Entwicklungen neuer Technologien im Rahmen der Naturwissenschaften, die das Wissen als solches, das, was Wissen heißt, verändern. Durch das Teleskop werden astronomische Aussagen überprüfbar. Das geozentrische Weltbild wird durch das heliozentrische abgelöst. Das hat große Konsequenzen zunächst für die Theologie, die aber im Mittelalter mit der Philosophie identisch ist. Die Philosophie tritt aus ihrem Verhältnis zur Theologie heraus und beginnt, sich zu emanzipieren. Zugleich aber nähert sie sich den neuen Entdeckungen der Naturwissenschaft an. Das neue Verständnis des Wissens, die Krise der Theologie, lässt ein neues Verständnis des Menschen entstehen. Die Kunst manifestiert dieses neue Verständnis in Theaterstücken wie „Romeo und Julia“ oder „Hamlet“, in einer bildenden Kunst, die sich nicht mehr nur mit christlichen Motiven zu beschäftigen braucht (Renaissance).

Dieser ganze Zusammenhang schlägt sich nieder in einem Werk, mit dem Hegel die Neuzeit emphatisch beginnen lässt. In seinen Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie heißt es einmal: „Wir kommen eigentlich jetzt erst zur Philosophie der neuen Welt und fangen diese mit Cartesius an. Mit ihm treten wir eigentlich in eine selbständige Philosophie ein, welche weiß, daß sie selbständig aus der Vernunft kommt und daß das Selbstbewusstsein wesentliches Moment des Wahren ist. Hier können wir sagen, sind wir zu Hause und können wie der Schiffer nach langer Umherfahrt auf der ungestümen See ‚Land‘ rufen; Cartesius ist einer von den Menschen, die wieder mit allem von vorn angefangen haben; und mit ihm hebt die Bildung der neueren Zeit an.“ René Descartes (1596-1650) ist die Ikone des Beginns der Neuzeit. Wir müssen verstehen, warum.

Das Werk, das uns zeigen kann, was Hegel meint, hat den Titel: *Meditationes de prima philosophia in quibus Dei existentia et animae humanae a corpore distinctio demonstrantur*, zu Deutsch: „Meditationen über die erste Philosophie, in denen das Dasein Gottes und die Verschiedenheit der menschlichen Seele vom Körper bewiesen werden“. Sie stammen aus dem Jahre 1641. Wir haben uns den Titel recht genau angesehen. Wir haben bemerkt, dass es Descartes um die *prima philosophia*, d.h. um die Metaphysik geht, um ein Denken, das fragt: was ist das Seiende als solches – und was ist das höchste Seiende (erkläre Meta-physik). Wir haben zur Kenntnis genommen, dass dort von Gott, der Seele und dem Körper die Rede ist. Wir haben auch gesehen, wie wichtig der Begriff der *meditatio* ist, des Nachsinnens, des Denkens.

Ich möchte bevor ich zu dem Aufbau des Werkes zunächst noch etwas Weiteres zu diesem Titel sagen, weil er wirklich interessant und sprechend ist. Wovon Descartes hier spricht, was er hier nennt, bezeichnet er anderswo als die drei *Substanzen*, von denen die erste Philosophie ausgehen muss. Der Begriff der substantia ist ein altherwürdiger der Philosophie überhaupt. Er geht zurück auf das griechische Wort οὐσία, was es schon bei Platon, aber erst Recht bei Aristoteles gibt. Grundsätzlich besagt die substantia, was etwas eigentlich ist, was jeder Bestimmung, die man einem Seienden geben kann, zugrundeliegt. An der Kuh ist die Substanz, was „kuhig“ ist, was eine Kuh zur Kuh macht. Sagen wir einmal: ihre spezifische Form (d.h. auch ihr Stoff) und dass sie lebt. Dass die Kuh schwarz- oder braunweiß oder meinetwegen pink ist, gehört nicht zur Substanz, das kommt sozusagen hinzu, ist akzidentiell. Denn es gibt eben so und so farbige Kühe. Soweit die Herkunft des Begriffes. Bei Descartes ist das nun aber noch ein wenig anders als bei Aristoteles. Für diesen nämlich ist jedes Seiende eine ουσία. Bei Descartes zieht sich alles Seiende auf die drei genannten Substanzen zusammen. Eine davon wird als unendliche Substanz bezeichnet: Gott. Die anderen beiden sind endliche Substanzen: die res cogitans (das Denken) und die res extensa (der Körper, die Ausdehnung). Alles Seiende ist demnach entweder Gott, Denken und/oder Körper. Ein Tisch z.B. ist ausgedehnt, denkt aber nicht. Das Descartes von diesen drei Substanzen ausgeht, ist wichtig, vor allem dann, wenn wir das Denken Spinozas verstehen wollen – auf den wir auch bald zu sprechen kommen werden.

Nun also zum Aufbau dieses wichtigen Werkes (übrigens selbstverständlich nicht einzigen, Descartes hat noch andere wichtige Werke verfasst (z.B. den Discours de la méthode, 1637 – der Begriff der Methode hängt mit dem zusammen, was ich ein neues Konzept des Wissens genannt habe), aber ich konzentriere mich auf die Meditationen. Von ihnen gibt es sechs. Ich nenne einmal kurz so etwas wie Überschriften. Die erste Meditation hat den Titel: Woran man zweifeln kann; die zweite: Über die Natur des menschlichen Geistes; dass seine Erkenntnis ursprünglicher ist als die des Körpers; die dritte: Über das Dasein Gottes; die vierte: Über Wahrheit und Falschheit; die fünfte: Über das Wesen der materiellen Dinge und nochmals über das Dasein Gottes; die sechste: Über das Dasein der materiellen Dinge und den substantiellen Unterschied zwischen Seele und Körper. Das sind nicht die einzigen Teile der Meditationen. Sehr interessant und m.E. wichtig ist auch die Widmung des ganzen Buches an die heilige theologische Fakultät der Sorbonne in Paris. Wir müssen wissen, dass noch im Jahre 1600 Giordano Bruno in Rom öffentlich verbrannt wurde, weil ihn die Inquisition der Ketzerei beschuldigte. Ich sagte es: die Theologie befand sich in einer Krise – und eine Institution in der Krise ist zuweilen unberechenbar (Galilei unter Hausarrest gestellt).

Ich werde mich zunächst auf das beziehen, was Hegel über Descartes behauptet: „Wir kommen eigentlich jetzt erst zur Philosophie der neuen Welt und fangen diese mit

Cartesius an. Mit ihm treten wir eigentlich in eine selbständige Philosophie ein, welche weiß, daß sie selbständig aus der Vernunft kommt und daß das Selbstbewusstsein wesentliches Moment des Wahren ist. Hier können wir sagen, sind wir zu Hause und können wie der Schiffer nach langer Umherfahrt auf der ungestümen See ‚Land‘ rufen; Cartesius ist einer von den Menschen, die wieder mit allem von vorn angefangen haben; und mit ihm hebt die Bildung der neueren Zeit an.“ Ich möchte das auf zwei bzw. drei Aussagen reduzieren: 1. die Philosophie des Descartes komme „selbständig aus der Vernunft“; 2. das „Selbstbewusstsein sei wesentliches Moment des Wahren“ (ob das zwei oder ein Gedanke ist, braucht uns nicht zu interessieren); 3. Descartes hat „mit allem von vorn angefangen“.

Ich beginne mit der dritten Bemerkung. Sie führt uns in die erste Meditation mit dem Titel „Woran man zweifeln kann“. Diese beginnt nämlich: „Schon vor einer Reihe von Jahren habe ich bemerkt, wieviel Falsches ich in meiner Jugend habe gelten lassen und wie zweifelhaft alles ist, was ich hernach darauf aufgebaut, daß ich daher einmal im Leben alles von Grund aus umstoßen und von den ersten Grundlagen an neu beginnen müsse, wenn ich jemals für etwas Unerschütterliches und Bleibendes in den Wissenschaften festen Halt schaffen wollte.“ Der Satz sagt demnach ganz unmittelbar, was Hegel behauptet: Descartes sagt, er habe bemerkt, dass das, was er früher gelernt habe und was er darauf aufgebaut habe, falsch sei. Er müsse also noch einmal von vorn anfangen. Doch so einfach ist es nicht. Der Satz enthält schon sehr philosophische Aussagen.

Wichtig ist zu hören, dass Descartes von den Grundlagen spricht, von dem, was allem zu Grunde liegt: von den Fundamenten (lat. fundamentum). Offenbar hat Descartes in seiner Jugend nämlich gemeint, er habe ein spezifisches Fundament, auf das er alles, was er denken wollte, hatte aufbauen können. Doch nun hat er festgestellt, dass dieses Fundament eine Einbildung war. Alles ist zweifelhaft geworden. Man muss also, was man früher aufgebaut hat, wieder umstoßen, um zu einem neuen Fundament zu kommen. *Dieses* Fundament aber wird genauer bezeichnet: er wolle nämlich etwas Unerschütterliches und Bleibendes finden, um den Wissenschaften Stabilität zu verleihen. Mit anderen Worten: es geht um das Fundament der Wissenschaften, um das Fundament des Wissens. Und um zu diesem neuen Fundament zu kommen, muss man alles umstoßen, was man früher für wahr hielt. Das meint Hegel, wenn er sagt, dass Descartes „mit allem von vorn angefangen“ habe. Er hat die Philosophie, die Wissenschaften neu begründet – jedenfalls in den Augen Hegels.

Wie nun geht Descartes dabei in der ersten Meditation vor? Er gibt an, dass er nicht gut alle Meinungen, die er seit seiner Jugend gehabt habe, widerlegen könne. Das wäre eine endlose Arbeit. Vielmehr meint er, dass er sich mit den Prinzipien beschäftigen müsse, von denen seine alten Meinungen gestützt worden seien. Prinzipien sind aber nichts anderes

als Grundsätze. Wieder geht es also um die ersten Gedanken, die ersten Grundlagen, die Descartes angreifen muss, um zu einem wahren Fundament für sein Denken oder für das Denken überhaupt zu gelangen. Wie aber kann Descartes diese Prinzipien angreifen? Was tut er?

Die Überschrift der ersten Meditation lautet ja: woran man zweifeln (dubitare) kann. Descartes nennt das Wort im Text zunächst nicht. Doch es ist klar, dass er genau damit beginnt: er beginnt ziemlich schnell, zu zweifeln. Woran? Gehen wir einmal den sogenannten Zweifelsgang von Descartes mit.

So heißt es zuerst: „Alles nämlich, was ich bisher am ehesten für wahr gehalten habe, verdanke ich den Sinnen oder der Vermittlung der Sinne. Nun aber bin ich dahintergekommen, dass diese uns bisweilen täuschen, und es ist ein Gebot der Klugheit, denen niemals ganz zu trauen, die uns auch nur einmal getäuscht haben.“ Das ist der erste Zweifel: der Zweifel an der Wahrnehmung. Das ist ja auch naheliegend. Denn: beginnt nicht alle unsere Erkenntnis ständig irgendwie mit der Wahrnehmung? Unser Leben würde sich jedenfalls sehr stark ändern, wenn wir plötzlich blind oder taub wären. Wir orientieren uns in der Welt wie selbstverständlich durch die Wahrnehmung. Nun unterscheidet Descartes die Sinne und die Vermittlung der Sinne – das ist leicht zu erklären: er meint nur, dass wir einerseits unmittelbar Dinge sehen und hören, dann kann uns aber auch z.B. ein Lehrer oder Professor etwas mitteilen über Dinge, die man nicht unmittelbar sieht. Nun hören wir vermittelt etwas über Dinge, die wir vielleicht erst später wirklich unmittelbar erfahren.

Sowohl die unmittelbare und die mittelbare Sinneswahrnehmung kann täuschen. Wie aber? Ist das kleine Ding da, was ich sehe, wirklich eine Maus – oder ist es nur ein Blatt? Ist das Gebäude dahinten nicht ganz nahe (in Wirklichkeit aber ist es weit entfernt – es ist nur riesig groß, erscheint deshalb als nah, was es nicht ist)? Ist diese Gestalt da nicht dieser bestimmte? Man kann sich vielfach täuschen. D.h. Wahrnehmung ist nicht der Garant für absolut gewisses Wissen (freilich: gewaltig konstruierte Messapparate sind etwas anderes als die natürliche Wahrnehmung, von der Descartes ausgeht – aber selbst diese Messapparate müssen bei bestimmten Fragen immer mehrfach Messungen durchführen, um Fehler auszuschließen).

Nun aber hat Descartes sogleich selbst einen Einwand parat. Gewiss, man kann sich bei bestimmten Wahrnehmungsfragen täuschen, doch schließlich gibt es auch Dinge, an denen man gar nicht zweifeln könne (hier fällt der Begriff zum ersten Mal). Das Beispiel, das er hat, lautet: „so z.B. dass ich jetzt hier bin, dass ich, mit meinem Winterrock angetan, am Kamin sitze, dass ich dieses Papier mit den Händen betaste und ähnliches; vollends, dass diese Hände selbst, dass überhaupt mein ganzer Körper da ist, wie könnte

man mir das abstreiten?“ Es ist klar, was er meint: wie könnte ich daran zweifeln, dass ich gerade hier stehe und eine Vorlesung gebe? Wie könnten Sie zweifeln, dass Sie da sitzen und sich mit Ihrem Nachbarn unterhalten – oder sogar zuhören? Descartes schließt aus, dass sein Gehirn nicht beeinflusst ist durch Krankheit oder Drogen. Freilich: diese können einem Halluzinationen verschaffen. Aber dann ist man eben, wie Descartes sagt: demens, d.h. soviel wie von Sinnen, nicht mehr Herr seiner selbst. Er meint damit, dass wir ja sinnvollerweise diesen Unterschied machen. Wenn nun einer hier im Raum aufschreien würde, weil er Darth Vader sehen würde, würden wir ihn doch als wahnsinnig bezeichnen. Wenn aber jemand sagen würde, er sähe mich hier stehen, dann fänden wir alle diese Aussage völlig unbezweifelbar.

Doch Descartes kennt ein anderes Phänomen, das uns zweifeln lässt: den Traum. Im Traum bin ich da und dort, ganz klar, ganz intensiv. Ich habe deutliche Wahrnehmungen, ich fühle etwas. Ist das aber wirklich so? Habe ich im Traum genauso intensive Tasterfahrungen wie im Wachen? Ich kann doch sagen: ich rede hier zu Ihnen, ich denke doch, dass das so ist. Descartes aber – und das ist doch schon eine interessante Beobachtung – sagt dazu: „Als wenn ich mich nicht entsänne, dass ich sonst auch schon im Traum durch ähnliche Gedankengänge genarrt worden bin.“ Das will sagen: wir haben doch schon in Träumen gezweifelt, ob das auch wahr ist, was wir da erfahren. Das ist selbst eine Traumerfahrung, kann uns also kein Argument gegen den Traum liefern. Descartes konzediert: „dass Wachsein und Träumen niemals durch sichere Kennzeichen unterscheiden werden können“. Also träume ich vielleicht hier? Träume ich Sie mir?

Wie kommt Descartes da heraus? (Das Thema ist ja sehr interessant, kann jetzt aber nicht weiter durchgespielt werden.) Er sagt, dass es in Träumen doch allgemeine Sachverhalte gibt, die davon unabhängig sind, ob wir sie träumen – die also allgemeine Geltung beanspruchen können – ganz gleich, ob wir wachen oder träumen. Was sind das für allgemeine Geltungen? Dass zu einem Körper gehört so etwas wie Ausdehnung, Qualität, Quantität und Raum und Zeit – das, was die Philosophie seit Aristoteles Kategorien nennt. Ich sage: da ist *eine* Frau. Es kann sein, dass ich das träume: doch die Kategorie der Quantität „eins“, die gilt ganz gleich, ob ich träume oder schlafe.

So sagt Descartes, dass die Arithmetik, die Geometrie und andere Wissenschaften dieser Art, die nur von den allereinfachsten und allgemeinsten Gegenständen handeln und sich wenig darum kümmern, ob diese in der Wirklichkeit vorhanden sind oder nicht, etwas von zweifelsfreier Gewissheit haben: $2+3=5$ – das gilt ganz gleich, ob ich schlafe oder wache. Es ist nicht unwichtig, dass also die Mathematik den Traumeinwand auflöst. $2+3=5$ ist wahr, ob geträumt oder nicht. Ich könnte also doch sagen: hier haben wir das Fundament, das Descartes sucht. Der Traum kann gegen die Mathematik nicht an. Ein Dreieck hat drei Ecken – auch im Traum.

Doch – der Zweifelsgang ist noch nicht zu Ende – denn es gibt eine Möglichkeit, selbst an der Mathematik zu zweifeln.

Descartes spricht von einer „alten Überzeugung“ (*vetus opinio*). Diese besagt: dass es einen Gott gibt und dass dieser Gott so, wie Descartes sei, ihn geschaffen habe. Diese alte Überzeugung hat bei Descartes – wie wir sehen werden – eine große Bedeutung. Hier führt er noch nicht aus, was genau er damit meint. Doch was er aus dieser Überzeugung herleitet, ist nun, dass er diesem Gott zutraut, er könne all das, von dem wir ausgehen, dass es existiert, fingieren. Es ist nun also nicht mehr der Traum, der uns zweifeln lässt, ob wir alle hier in diesem Hörsaal sind. Nach Descartes könnte Gott es so machen, dass wir glauben, wir seien hier – in Wirklichkeit ist aber alles nur Schein. Noch mehr traut er diesem Gott zu – nämlich dass er uns nur vorgaukelt, $2+3=5$. In Wahrheit könnte das gar nicht stimmen.

Descartes macht sich sogleich einen Einwand: Gott sei doch das *summum bonum*, das höchste Gute. Daher würde er bestimmt sein Geschöpf, also den denkenden Descartes, nicht so sehr täuschen, dass die ganze Schöpfung nur eine Fiktion sei. Gewiss – doch wenn er schon so gut ist, warum täuschen wir uns dann überhaupt? Dass wir uns zuweilen täuschen, ist gewiss. Das ist ein schwieriges Problem, wie wir gleich sehen werden.

Zunächst aber etwas zu diesem Gottesverständnis. Dieses nämlich stammt sozusagen aus dem Mittelalter. Es war Wilhelm von Ockham (1288-1347), ein Franziskaner–Philosoph, der in seinem Denken ernst macht mit der Idee eines omnipotenten Gottes, eines Gottes also, der kraft der Allmacht eine *creatio ex nihilo*, eine Schöpfung aus dem Nichts vollziehen konnte. Dieser Gott ist so allmächtig, dass er auch die mathematischen Gesetze geschaffen hat. Hat er diese aber geschaffen, so kann er sie auch verändern, d.h. er könnte sozusagen die alten mathematischen Gesetze durch neue ersetzen. Das hat doch Konsequenzen, denn was gilt uns als gewisser, dass $1+1=2$ ist? Deshalb sagt Descartes auch: „Freilich möchte es wohl manche geben, die lieber leugnen würden, dass ein so mächtiger Gott überhaupt existiert, als dass sie an die Ungewissheit aller anderen Dinge glaubten“. Will sagen: Lieber haben wir eine andere Idee von Gott, nämlich z.B. dass er nicht allmächtig ist, als dass wir akzeptieren könnten, selbst die Mathematik sei ungewiss. (Gottesidee des „Voluntarismus“.) Descartes aber hat diese Idee von Gott, nämlich die der Allmacht. Doch – er scheint zunächst die Auseinandersetzung abzuwiegeln und sagt nur: mit denen, die also eine andere Vorstellung von Gott haben, wolle er nicht streiten.

Was für ihn aber übrig bleibt aus der Untersuchung, das ist die Gewissheit, dass er sich täuschen kann, dass er also ein unvollkommenes, endliches Wesen ist. Nun könnte man

zwar wieder zu den alten Meinungen und Überzeugungen zurückkehren, doch Descartes will bei seinem Zweifel bleiben. Ausdrücklich wird dabei festgestellt, dass das auch gar nicht so gefährlich sei, weil es ja nicht ums Handeln (um die Praxis), sondern um das Erkennen (die Theorie) geht. (Es ist ein Gedanke des Descartes, dass das Wichtigste für den Menschen das Handeln, die Praxis ist – nicht die Theorie.)

Damit kehrt er zu seinem Gottesargument zurück, wobei er – seiner christlichen Überzeugung entsprechend – Gott nun durch einen genius malignus, einen bösen Geist, ersetzt. Es könnte ja so einen bösen Geist geben, der uns in allem reinlegt, sogar in Bezug auf die mathematischen Gesetze reinlegt. Es könnte doch sein, dass alles eine geschaffene Fiktion ist. Das bedeutet dann aber, dass es zunächst einmal nichts gibt, woran ich mich noch halten könnte. Alles ist nun ungewiss, alles ist unwahr.

Das ist der Zweifelsgang, wie Descartes ihn in der ersten Meditation vollzieht. Das, was er besagt, ist: es gibt keine Gewissheit (certitudo). Das ist aber ein wichtiger Gedanke, der kurz auch erläutert werden muss. Wahrheit und Gewissheit sind nicht ganz dasselbe. Zwar ist all das, was gewiss ist, auch wahr. Doch es gibt Wahres, das braucht noch nicht gewiss zu sein. Wenn ich Ihnen jetzt mitteilen würde, dass in Frankfurt eine schwere terroristische Attacke stattgefunden hat, dann könnte das wahr sein – doch Sie werden sich so verhalten, als wäre das noch nicht gewiss. Sie werden meine Mitteilung überprüfen, sie auf ihren Wahrheitsgehalt hin untersuchen. Erst wenn Sie sich zureichend informiert haben, werden Sie Gewissheit haben. Freilich – und das ist ja hier wichtig – selbst wenn Sie die Sachen aus dem Fernsehen erfahren, könnte das doch immer noch eine große Fiktion sein. Schließlich könnte doch das Fernsehen oder könnten die Medien uns doch einfach etwas vorspielen.

Descartes sucht nach Gewissheit und spielt die Möglichkeit durch, dass nichts gewiss ist. Denn es könnte ja ein Riesenmedium (ein böser Geist) alles nur erscheinen lassen, ohne dass etwas so ist, wie es scheint. An dieser Stelle geschieht die Wendung. Es wird eine Gewissheit gefunden.

Descartes hat mit der Generalverdächtigung, alles könne eine Fiktion sein, sich vor allem darauf bezogen, dass keine Sinneswahrnehmung, kein Körper, keine Gestalt, keine Ausdehnung, keine Bewegung und kein Ort existieren. Mit anderen Worten: all das, was wir für die objektiv existierende Welt halten – hinzugerechnet den eigenen Körper, der in der Tat ja auf eine bestimmte Weise zur Welt gehört. Nun aber stutzt Descartes und er fragt: „Bin ich etwa so an den Körper und die Sinne gebunden, dass ich ohne sie nicht sein kann?“ An dieser Stelle bricht der Riss zwischen der res extensa und der res cogitans auf, zwischen den beiden endlichen Substanzen, von denen am Anfang die Rede war. Es gibt mein Denken und es gibt offenbar meinen Körper (d.h. die ausgedehnte Welt). Wie

steht denn dieses Denken zur ausgedehnten Welt? Und – eine noch wichtigere Frage – die Frage überhaupt an dieser Stelle – diese riesige Fiktion des bösen Geistes – bezieht die sich auf das Denken genauso wie auf die ausgedehnte Welt?

Es gibt einen bösen Geist, der mich täuscht – das ist die Annahme. Gut, er mag mich täuschen, aber er muss doch *mich* täuschen. Wenn er mich täuscht, so muss doch unzweifelhaft gegeben sein, dass ich bin. Nun sagt Descartes: „Er täusche mich, soviel er kann, niemals wird er doch fertigbringen, dass ich nichts bin, solange ich denke, dass ich etwas sei.“ Das ist der Schritt zu jener so berühmten Formulierung: *cogitatio est, ego sum, ego existo, certum est*. Das Denken ist es. Ich bin, ich existiere, das ist gewiss. Das ist der Gedanke, der in den Worten: *ego cogito, ergo sum* (je pense, donc je suis.) gefasst wird, eine Formulierung, die so in den Meditationen nicht auftaucht, die aber doch der Sache nach dort gemeint ist.

Was heißt das? Der Zweifel kann an allem zweifeln, nicht aber, dass ein Subjekt vorausgesetzt werden muss, dass diesen Zweifel vollzieht. Zu dieser Erkenntnis kommt Descartes eben durch diesen Zweifel. Diese Erkenntnis ist aber gewiss – was ihren Charakter ausmacht. Es kann ja sein, dass alles eine Täuschung ist, ich kann aber nicht getäuscht werden darüber, dass ich vorausgesetzt werden muss, um getäuscht zu werden. Das *ego cogito, ergo sum* ist demnach die erste Gewissheit, die erste Gewissheit der *prima philosophia*, das *fundamentum absolutum inconcussum* – das absolute unerschütterliche Fundament. D.h. der Satz *ich denke, also bin ich*, ist der erste absolut gewisse Satz einer Wissenschaft, die nun ein festes Fundament besitzt.

Das hat eine große Wirkung gehabt. Rufen wir uns noch einmal in Erinnerung, was Hegel über Descartes gesagt hat. 1. hat er gesagt, dass Descartes noch einmal mit allem neu angefangen habe. Wir haben bereits gehört, dass Descartes das selbst sagt. 2. sagt Hegel aber auch noch: „Mit ihm treten wir eigentlich in eine selbständige Philosophie ein, welche weiß, daß sie selbständig aus der Vernunft kommt und daß das Selbstbewusstsein wesentliches Moment des Wahren ist.“ Dieser Satz bezieht sich auf das *fundamentum absolutum inconcussum, ego cogito, ergo sum*. Hegel fasst diese erste Erkenntnis – als die Descartes den Satz versteht – als eine Erkenntnis der Vernunft, die sich selbständig zu dieser Erkenntnis gebracht hat. So werde das „Selbstbewusstsein“ – Hegel spricht auch von der „Subjektivität“ – „wesentliches Moment des Wahren“ – d.h. dass das Subjekt und sein sich über sich selbst verständigen nun zu allem gehört, was jemals gewusst werden kann. Denn der Satz, *ich denke, also bin ich*, impliziert nach Hegel den Gedanken, dass dieses Ich bei jeder Erkenntnis als ein Selbstverhältnis anwesend sein muss. Erkenntnis bedeutet: dass ich weiß, dass ich diese Erkenntnis habe, bedeutet, dass ich mich selbst weiß, dass ich mir selbst bewusst bin.

Gewiss – das ist eine Interpretation, doch diese Interpretation ist in der Geschichte der Philosophie sehr mächtig geworden. Man hat Descartes gleichsam zum Begründer der Subjektivitätsphilosophie oder –theorie gemacht, zum Stifter einer Tradition, die sich als „idealistische“ Tradition bezeichnen lässt. Denker wie Kant oder eben Hegel sind Hauptvertreter dieser Tradition. Ob Descartes wirklich vorhatte, eine solche Tradition zu stiften, mag dahingestellt bleiben. Zu seiner Zeit wurde er wegen dieser Begründung der *prima philosophia* durchaus stark kritisiert. Auch hat es zu allen Zeiten eine Tradition der Philosophie gegeben, die diese subjektivitätstheoretische Begründung der Philosophie keineswegs mitgetragen hat – z.B. der Materialismus, auf den ich noch zu sprechen kommen werde. Ob Descartes also in diesem Sinne modern ist, wie Hegel ihn sieht, ist eine offene Frage.

Kehren wir aber noch einmal zurück zu dem Problem, wie es sich bei Descartes darstellt. Wir wollen ja wirklich verstehen, was hier so neu und ungewöhnlich und wichtig ist – was das alles womöglich mit dem Beginn der Neuzeit, mit dem Beginn eines neuen Menschenverständnis oder Menschenbild zu tun hat. Man sagt, dass das *ego cogito, ergo sum* eine Idee in die Philosophie einführt, die es vorher noch nicht gab, nämlich dass im Denken, im Sich-Selbst-Denken die Grundlage für alles Denken und Erkennen überhaupt, ja für alles Sein liegt. Denn wenn das Denken die Voraussetzung aller Erkenntnis ist, dann ist sie die Voraussetzung von allem Sein – auch des Nicht-erkennbaren, denn auch dieses ist schon im Bezug auf das Erkennen bestimmt. Mit Descartes lässt sich also sagen: Sein = Denken. Dass das Sich-selbst-Denken Grundlage von Allem ist, kann lateinisch so gefasst werden, dass das Sich-selbst-Denken *Subjekt* von Allem ist – ein Wort, das Descartes, wenn überhaupt, in diesem Sinne selten benutzt, das er viel eher noch in einem mittelalterlichen Sinne benutzt, wo es genau das Gegenteil bedeutet, nämlich „Objekt“. Aber das ist nicht so wichtig: das Denken ist jetzt Subjekt des Seins schlechthin. Dieser Begriff entstammt einer Übersetzung aus dem Griechischen, und zwar des Wortes: *ὑποκείμενον*, das Zugrundeliegende, ein Begriff, den Aristoteles geprägt hat und der ihn auf die Substanz bezogen hat. Das Denken ist das Subjekt, das Zugrundeliegende von Allem – ein Gedanke, der dem Aristoteles und dem Mittelalter fremd gewesen ist, mit dem also, so wird gesagt, die Neuzeit beginnt.

(Ich möchte an dieser Stelle ein Missverständnis ausräumen, das viele Anfänger in der Philosophie teilen. Die meisten anfangenden Studenten und Studentinnen kommen mit dem Vorurteil in das Studium, dass das Subjekt die Voraussetzung des Subjektiven sei. Das Subjektive wird dann so verstanden, dass man sagt: was ich für wichtig und richtig halte, halte eben erst einmal ich für wichtig und richtig, ein Anderer kann das für unwichtig und unrichtig halten – das ist eben „subjektiv“. Das ist ein falscher und unphilosophischer Gebrauch des Wortes. Am Ich denke des Descartes ist überhaupt nichts „Subjektives“ in diesem Sinne. Das Ich denke ist die Formel für *das* Subjekt im Allgemeinen und

schlechthin. Es gibt kein Subjekt, das kein „Ich denke“ ist. Dieser Gedanke ist natürlich auch selbst nichts „Subjektives“, also man kann nicht sagen: „ego cogito, ergo sum“, denkt Descartes ... Ich meine aber, dass das ganz anders ist. Das ist selbstredend Unsinn. Was wir so im Alltag für „subjektiv“ halten, das haben die Philosophen von Anfang an als „Meinung“ bezeichnet. Die „Meinung“ ist aber von der „Wahrheit“ unterschieden. Ich kann demnach „meinen“, dass Marco Reus ein besserer Fußballer ist als Julian Draxler, ich kann aber nicht „meinen“, dass $1+1=2$ ist. Sie können also in bestimmten Diskussionen (z.B.: über Politik) die Sätze anfangen mit: „*Ich* meine aber.“ Sie können sagen, es sei ein „subjektiver“ Standpunkt, dass Obama besser als Putin ist – dann verstehen Sie aber unter „subjektiv“ nichts anderes als eine persönliche Meinung. Mit anderen Worten: „subjektiv“ in philosophischer Hinsicht heißt nur: dem Subjekt entsprechend, aber keineswegs dem *jeweiligen* Subjekt entsprechend. „Subjektiv“ ist das, was ganz allgemein dem „Subjekt“ zugesprochen werden muss – dass es z.B. Denken ist.)

Zurück zu dem Effekt, den die erste und die zweite Meditation in der Geschichte der Philosophie gemacht haben. Descartes hatte natürlich eine solche Revolution gar nicht im Blick. Er wollte keineswegs behaupten, dass alles Sein nur Sein ist, wenn es gedacht werden kann. Er wollte lediglich eine erste, absolut gewisse Erkenntnis finden, um auf ihr seine Wissenschaft zu begründen. Man hat das auch so gefasst, dass der Zweifel an dieser Stelle eine *methodische* (epistemologische) Bedeutung habe. Der Zweifel dient nur dazu, diese erste Gewissheit in der Erkenntnis zu finden. Er hat gar keine weitere Bedeutung. Darüber müssen wir uns klar sein. Für gewöhnlich meinen wir, der Satz: ich denke, also bin ich, möchte meine Existenz mit Gewissheit beweisen. Das ist aber nicht der Fall. Das „ergo“ suggeriert nur einen Schluss, der so gar nicht funktioniert. Es geht vielmehr darum, dass ich intuitiv das Vorhandensein einer *res cogitans* voraussetzen muss, wenn ein Denken geschieht. Ich habe ein Recht dazu, das vorauszusetzen. Diesbezüglich gibt es eine Erkenntnis, die sich als wahr herausstellt, denn ich kann nicht von einem Nichtvorhandensein eines Ich auf ein Denken kommen. Wir hören gleichsam immer schon zuviel in dem Satz – der, wie gesagt, für Descartes einen eher methodischen Sinn hat.

Dass das so ist, bezeugt m.E. die dritte Meditation mit der Überschrift: Über das Dasein Gottes. Von der zweiten Meditation mit der Überschrift Über die Natur des menschlichen Geistes aus gesehen, legt sich nicht unbedingt nahe, dass eine dritte folgt, die sich nun der Existenz Gottes widmet. Wozu braucht man noch Gott, wenn die *prima philosophia* so gut auf einer ersten Gewissheit begründet wird? Da taucht am Beginn der dritten Meditation ein seltsamer Gedanke auf. Descartes kommt wieder auf das Problem zu sprechen, dass er einen bösen Geist in seinen Zweifelsgang eingesetzt hat. Nun weist er darauf hin, dass er keine Veranlassung habe, von der Existenz eines solchen bösen Gottes auszugehen, ja, dass er noch nicht einmal weiß, ob es Gott überhaupt gibt. Das sei

ja erst einmal nur ein Vorurteil. Und daher fällt ein fragwürdiges Licht auf den Zweifelsgang. Solange Gottes Dasein nicht bewiesen ist, ist der Zweifelsgang unbefriedigend. Ja, Descartes sagt den seltsamen Satz: „Denn solange das unbekannt ist (ob Gott existiert und ob er ein Betrüger sein kann), glaube ich nicht, dass ich über irgend etwas anderes völlig gewiss sein kann.“

Das ist nun ein überraschend traditioneller Gedanke, der die zweite Meditation mit ihrer anscheinenden Radikalität ziemlich relativiert. Die Existenz Gottes muss demnach eine erste Gewissheit sein, von der alle weiteren Gewissheiten abhängen. Das klingt dann aber noch durchaus nach Mittelalter, will sagen: der Gedanke, die Existenz Gottes ist die Voraussetzung von allem – das ist strukturell betrachtet ein Gedanke der Philosophie des Mittelalters. Es ist aber für uns erst einmal eine Frage, ob Descartes mit seiner dritten Meditation Ähnliches will wie die Philosophen des Mittelalters. Ja, was will er überhaupt mit dem Beweis vom Dasein Gottes? Das ist eine Frage, die ich heute nicht mehr zu beantworten versuchen möchte. Ich möchte Ihre Aufmerksamkeit nicht überstrapazieren.

Zuletzt möchte ich nur noch einmal betonen, dass ich anfangs behauptete, die Neuzeit beginne auch mit einem neuen Menschenbild. Wenn für das Mittelalter der Mensch *ens creatum* ist, also Geschöpf Gottes, ein Geschöpf unter anderen Geschöpfen (zwar erstes Geschöpf, weil Ebenbild Gottes, aber doch eben Geschöpf), ein Geschöpf in einer von Gott geschaffenen Ordnung, so ist der Mensch der Neuzeit das freiere Individuum, das sich aus dem *ordo* des Mittelalters löst und sich auf einen Weg begibt, der dann in der „Aufklärung“ endet. Ich hatte das ja in der letzten Woche an dem Vergleich von Dantes *De monarchia* und Machiavellis *Il principe* zu zeigen gesucht. Descartes entspricht dieser Interpretation natürlich gleichsam, indem er das Ich denke, das Subjekt, zum absoluten und unerschütterlichen Fundament des Wissens macht.

In der nächsten Woche werden wir uns noch die dritte Meditation genauer anschauen, denn sie ist wichtig für das, was nach Descartes als Neuzeit gilt.

Dritte Vorlesung

In der letzten Woche haben mich Unwetter davon abgehalten, pünktlich zu erscheinen und die Vorlesung wie geplant zu halten. Dennoch habe ich dann schon ein wenig in die „Meditationen“ des Descartes eingeführt. Ich werde kurz wiederholen, was wir da gehört haben, um dann fortzufahren.

Zunächst noch einmal zum Aufbau des Werkes. Es gibt sechs Meditationen. Die erste Meditation hat den Titel: Woran man zweifeln kann; die zweite: Über die Natur des menschlichen Geistes; dass seine Erkenntnis ursprünglicher ist als die des Körpers; die dritte: Über das Dasein Gottes; die vierte: Über Wahrheit und Falschheit; die fünfte: Über das Wesen der materiellen Dinge und nochmals über das Dasein Gottes; die sechste: Über das Dasein der materiellen Dinge und den substantiellen Unterschied zwischen Seele und Körper. Uns geht es um die ersten drei Meditationen.

Um zu verstehen, was an Descartes so „neu“ ist, was ihn also als den ersten Denker der Neuzeit ausweist, habe ich auf ein Zitat von Georg Wilhelm Friedrich Hegel hingewiesen, aus seinen Vorlesungen über die „Geschichte der Philosophie“. Ich möchte dieses Zitat nicht noch einmal vorlesen, sondern auf zwei bzw. drei Aussagen reduzieren: 1. die Philosophie des Descartes komme „selbständig aus der Vernunft“; 2. das „Selbstbewusstsein sei wesentliches Moment des Wahren“ (ob das zwei oder ein Gedanke ist, braucht uns nicht zu interessieren); 3. Descartes hat „mit allem von vorn angefangen“.

Die dritte Bemerkung war schnell aufzulösen, denn Descartes sagt am Beginn der 1. Meditation selber, dass ihm all seine alten Überzeugungen zweifelhaft geworden seien, so dass er noch einmal ganz von vorn anfangen müssen. Ich hatte aber darauf hingewiesen, dass dieser Anfang doch ein besonderer ist. Es geht nicht einfach darum, alles noch einmal zu durchdenken, was man für wahr hielt, sondern darum, auf ein erstes unerschütterliches Fundament zu kommen. Es geht darum, eine erste unerschütterliche Erkenntnis zu finden, auf welcher dann eine neue und vor allem echte Wissenschaft aufbauen kann. Denn es ist ja klar, sollte irgendein Wissen auf einem schwachen und unsicheren Grund aufbauen, ist es im eigentlichen Sinne gar nicht als Wissen zu bezeichnen.

Was tut Descartes nun, um an ein solches Fundament zu gelangen? Er beginnt, an Allem zu zweifeln. Die erste Meditation lautet: Woran man zweifeln kann. Diesen Zweifelsgang hatten wir hier schon ein wenig verfolgt. Zunächst beginnt Descartes, gleichsam am unmittelbaren Wissen zu zweifeln, d.h. an der Wahrnehmung. Die Wahrnehmung täuscht oft genug, also ist ihr Wahrheitsgehalt begrenzt. Aber – Einwand dagegen – dass wir hier

sind, dass ich einen Vortrag halte, dass ist doch bestimmt wahr. Nein, auch daran kann man zweifeln, denn wir träumen oft genug auf eine solche Weise, dass wir wirklich meinen, dass Geträumte sei absolut real. Ja, zuweilen träumen wir sogar, dass wir träumen, so dass das Argument, wir könnten ja jetzt sagen, dass wir manchmal träumen, in Wahrheit keines ist.

Wie kommt Descartes da heraus? (Das Thema ist ja sehr interessant, kann jetzt aber nicht weiter durchgespielt werden.) Er sagt, dass es in Träumen doch allgemeine Sachverhalte gibt, die davon unabhängig sind, ob wir sie träumen – die also allgemeine Geltung beanspruchen können – ganz gleich, ob wir wachen oder träumen. Was sind das für allgemeine Geltungen? Dass zu einem Körper gehört so etwas wie Ausdehnung, Qualität, Quantität und Raum und Zeit – das, was die Philosophie seit Aristoteles Kategorien nennt. Ich sage: da ist *eine* Frau. Es kann sein, dass ich das träume: doch die Kategorie der Quantität „eins“, die gilt ganz gleich, ob ich träume oder schlafe.

So sagt Descartes, dass die Arithmetik, die Geometrie und andere Wissenschaften dieser Art, die nur von den allereinfachsten und allgemeinsten Gegenständen handeln und sich wenig darum kümmern, ob diese in der Wirklichkeit vorhanden sind oder nicht, etwas von zweifelsfreier Gewissheit haben: $2+3=5$ – das gilt ganz gleich, ob ich schlafe oder wache. Es ist nicht unwichtig, dass also die Mathematik den Traumeinwand auflöst. $2+3=5$ ist wahr, ob geträumt oder nicht. Ich könnte also doch sagen: hier haben wir das Fundament, das Descartes ja sucht. Der Traum kann gegen die Mathematik nicht an. Ein Dreieck hat drei Ecken – auch im Traum.

Doch – der Zweifelsgang ist noch nicht zu Ende – denn es gibt eine Möglichkeit, selbst an der Mathematik zu zweifeln.

Descartes spricht von einer „alten Überzeugung“ (*vetus opinio*). Diese besagt: dass es einen Gott gibt und dass dieser Gott so, wie Descartes sei, ihn geschaffen habe. Diese alte Überzeugung hat bei Descartes – wie wir sehen werden – eine große Bedeutung. Hier führt er noch nicht aus, was genau er damit meint. Doch was er aus dieser Überzeugung herleitet, ist nun, dass er diesem Gott zutraut, er könne all das, von dem wir ausgehen, dass es existiert, fingieren. Es ist nun also nicht mehr der Traum, der uns zweifeln lässt, ob wir alle hier in diesem Hörsaal sind. Nach Descartes könnte Gott es so machen, dass wir glauben, wir seien hier – in Wirklichkeit ist aber alles nur Schein. Noch mehr traut er diesem Gott zu – nämlich dass er uns nur vorgaukelt, $2+3=5$. In Wahrheit könnte das doch gar nicht stimmen.

Descartes macht sich sogleich einen Einwand: Gott sei doch das *summum bonum*, das höchste Gute. Daher würde er doch bestimmt sein Geschöpf, also den denkenden

Descartes, nicht so sehr täuschen, dass die ganze Schöpfung nur eine Fiktion sei. Gewiss – doch wenn er schon so gut ist, warum täuschen wir uns dann überhaupt? Dass wir uns zuweilen täuschen, ist aber gewiss. Das ist ein schwieriges Problem, wie wir gleich sehen werden.

Zunächst aber etwas zu diesem Gottesverständnis. In der dritten Meditation, auf die wir gleich eingehen werden, heißt es: „Unter dem Namen ‚Gott‘ verstehe ich eine Substanz, die unendlich, unabhängig, allwissend und allmächtig ist – und von der ich selbst geschaffen bin.“ Eine sehr wichtige Bestimmung. Diese stammt aus dem Mittelalter. Es war Wilhelm von Ockham (1288-1347), ein Franziskaner-Philosoph, der in seinem Denken ernst macht mit der Idee eines omnipotenten Gottes, eines Gottes also, der kraft der Allmacht eine creatio ex nihilo, eine Schöpfung aus dem Nichts vollziehen konnte. Dieser Gott ist so allmächtig, dass er auch die mathematischen Gesetze geschaffen hat. Hat er diese aber geschaffen, so kann er sie auch verändern, d.h. er könnte sozusagen die alten mathematischen Gesetze durch neue ersetzen. Das hat Konsequenzen, denn was gilt uns als gewisser, dass $1+1=2$ ist? Deshalb sagt Descartes auch: „Freilich möchte es wohl manche geben, die lieber leugnen würden, dass ein so mächtiger Gott überhaupt existiert, als dass sie an die Ungewissheit aller anderen Dinge glaubten“. Will sagen: Lieber haben wir eine andere Idee von Gott, nämlich z.B. dass er nicht allmächtig ist, als dass wir akzeptieren könnten, selbst die Mathematik sei ungewiss. (Gottesidee des „Voluntarismus“.) Descartes aber hat diese Idee von Gott, nämlich die der Allmacht. Doch – er scheint zunächst die Auseinandersetzung abzuwiegeln und sagt nur: mit denen, die also eine andere Vorstellung von Gott haben, wolle er nicht streiten.

Was für ihn aber übrig bleibt aus der Untersuchung, das ist die Gewissheit, dass er sich täuschen kann, dass er also ein unvollkommenes, endliches Wesen ist. Nun könnte man zwar wieder zu den alten Meinungen und Überzeugungen zurückkehren, doch Descartes will bei seinem Zweifel bleiben. Ausdrücklich wird dabei festgestellt, dass das auch gar nicht so gefährlich sei, weil es ja nicht ums Handeln (um die Praxis), sondern um das Erkennen (die Theorie) geht. (Es ist ein Gedanke des Descartes, dass das Wichtigste für den Menschen das Handeln, die Praxis ist – nicht die Theorie.)

Damit kehrt er zu seinem Gottesargument zurück, wobei er – seiner christlichen Überzeugung entsprechend – Gott nun durch einen genius malignus, einen bösen Geist, ersetzt. Es könnte ja so seinen bösen Geist geben, der uns in allem reinlegt, sogar in Bezug auf die mathematischen Gesetze reinlegt. Es könnte doch sein, dass alles eine geschaffene Fiktion ist. Das bedeutet dann aber, dass es zunächst einmal nichts gibt, woran ich mich noch halten könnte. Alles ist nun ungewiss, alles ist unwahr.

Das ist der Zweifelsgang, wie Descartes ihn in der ersten Meditation vollzieht. Das, was er besagt, ist: es gibt keine *Gewissheit* (certitudo). Das ist aber ein wichtiger Gedanke, der kurz auch erläutert werden muss. Wahrheit und Gewissheit sind nicht ganz dasselbe. Zwar ist all das, was gewiss ist, auch wahr. Doch es gibt Wahres, das braucht noch nicht gewiss zu sein. Wenn ich Ihnen jetzt mitteilen würde, dass in Frankfurt eine schwere terroristische Attacke stattgefunden hat, dann könnte das wahr sein – doch Sie werden sich so verhalten, als wäre das noch nicht gewiss. Sie werden meine Mitteilung überprüfen, sie auf ihren Wahrheitsgehalt hin untersuchen. Erst wenn Sie sich zureichend informiert haben, werden Sie Gewissheit haben. Freilich – und das ist ja hier wichtig – selbst wenn Sie die Sachen aus dem Fernsehen erfahren, könnte das doch immer noch eine große Fiktion sein. Schließlich könnte doch das Fernsehen oder könnten die Medien uns doch einfach etwas vorspielen.

Descartes wäre aber kein Denker, wenn er nicht selber die Gewissheit definieren würde. Nach Descartes gibt es nämlich eine *regula generalis*, eine allgemeine Regel, an der ich eine wahre Erkenntnis erkennen kann: nämlich dass ich das Wahre klar und deutlich einsehe (*clare et distincte percipio*). Ich sehe das klar und deutlich ein, von dem ich eine klare und deutlich Idee (*idea*) besitze. Dazu später. Wir werden sehen, dass zur völligen Gewissheit noch etwas dazugehört, dass es sozusagen eine Bedingung der Möglichkeit der Gewissheit gibt.

Descartes sucht nach Gewissheit und spielt die Möglichkeit durch, dass nichts gewiss ist. Denn es könnte ja ein Riesenmedium (ein böser Geist) alles nur erscheinen lassen, ohne dass etwas so ist, wie es scheint. An dieser Stelle geschieht die Wendung. Es wird eine Gewissheit gefunden.

Descartes hat mit der Generalverdächtigung, alles könnte eine Fiktion sein, sich vor allem darauf bezogen, dass keine Sinneswahrnehmung, kein Körper, keine Gestalt, keine Ausdehnung, keine Bewegung und kein Ort existieren. Mit anderen Worten: all das, was wir für die objektiv existierende Welt halten – hinzugerechnet den eigenen Körper, der in der Tat ja auf eine bestimmte Weise zur Welt gehört. Nun aber stutzt Descartes und er fragt: „Bin ich etwa so an den Körper und die Sinne gebunden, dass ich ohne sie nicht sein kann?“ An dieser Stelle bricht der Riss zwischen *res extensa* und *res cogitans* auf, zwischen den beiden endlichen Substanzen, von denen am Anfang die Rede war. Es mein Denken und es gibt offenbar meinen Körper (d.h. die ausgedehnte Welt). Wie steht denn dieses Denken zur ausgedehnten Welt? Und – eine noch wichtigere Frage – die Frage überhaupt an dieser Stelle – diese riesige Fiktion des bösen Geistes – bezieht die sich auf das Denken genauso wie auf die ausgedehnte Welt?

Es gibt einen bösen Geist, der mich täuscht – das ist die Annahme. Gut, er mag mich täuschen, aber er muss doch *mich* täuschen. Wenn er mich täuscht, so muss doch unzweifelhaft gegeben sein, dass ich bin. Nun sagt Descartes: „Er täusche mich, soviel er kann, niemals wird er doch fertigbringen, dass ich nichts bin, solange ich denke, dass ich etwas sei.“ Das ist der Schritt zu jener so berühmten Formulierung: *cogitatio est, ego sum, ego existo, certum est*. Das Denken ist es. Ich bin, ich existiere, das ist gewiss. Das ist der Gedanke, der in den Worten: *ego cogito, ergo sum* (je pense, donc je suis.) gefasst wird, eine Formulierung, die so in den Meditationen nicht auftaucht, die aber doch der Sache nach dort gemeint ist.

Was heißt das? Der Zweifel kann an allem zweifeln, nicht aber, dass ein Subjekt vorausgesetzt werden muss, dass diesen Zweifel vollzieht. Zu dieser Erkenntnis kommt Descartes eben durch diesen Zweifel. Diese Erkenntnis ist aber gewiss – was ihren Charakter ausmacht. Es kann ja sein, dass alles eine Täuschung ist, ich kann aber nicht getäuscht werden darüber, dass ich vorausgesetzt werden muss, um getäuscht zu werden. Das *ego cogito, ergo sum* ist demnach die erste Gewissheit, die erste Gewissheit der *prima philosophia*, das *fundamentum absolutum inconcussum* – wie man in Cartesianischer Diktion gesagt hat, d.h. das absolute unerschütterliche Fundament. D.h. der Satz *ich denke, also bin ich*, ist der erste absolut gewisse Satz einer Wissenschaft, die nun ein festes Fundament besitzt.

Das hat eine große Wirkung gehabt. Rufen wir uns noch einmal in Erinnerung, was Hegel über Descartes gesagt hat. 1. hat er gesagt, dass Descartes noch einmal mit allem neu angefangen habe. Wir haben bereits gehört, dass Descartes das selbst sagt. 2. sagt Hegel aber auch noch: „Mit ihm treten wir eigentlich in eine selbständige Philosophie ein, welche weiß, daß sie selbständig aus der Vernunft kommt und daß das Selbstbewusstsein wesentliches Moment des Wahren ist.“ Dieser Satz bezieht sich auf das *fundamentum absolutum inconcussum, ego cogito, ergo sum*. Hegel fasst diese erste Erkenntnis – als die Descartes den Satz versteht – als eine Erkenntnis der Vernunft, die sich selbständig zu dieser Erkenntnis gebracht hat. So werde das „Selbstbewusstsein“ – Hegel spricht auch von der „Subjektivität“ – „wesentliches Moment des Wahren“ – d.h. dass das Subjekt und sein sich über sich selbst verständigen nun zu allem gehört, was jemals gewusst werden kann. Denn der Satz, *ich denke, also bin ich*, impliziert nach Hegel den Gedanken, dass dieses Ich bei jeder Erkenntnis als ein Selbstverhältnis anwesend sein muss. Erkenntnis bedeutet: dass ich weiß, dass ich diese Erkenntnis habe, bedeutet, dass ich mich selbst weiß, dass ich mir selbst bewusst bin.

Gewiss – das ist eine Interpretation, doch diese Interpretation ist in der Geschichte der Philosophie sehr mächtig geworden. Man hat Descartes gleichsam zum Begründer der Subjektivitätsphilosophie oder -theorie gemacht, zum Stifter einer Tradition, die sich als

„idealistische“ Tradition bezeichnen lässt. Denker wie Kant oder eben Hegel sind Hauptvertreter dieser Tradition. Ob Descartes wirklich vorhatte, eine solche Tradition zu stiften, mag dahingestellt bleiben. Zu seiner Zeit wurde er wegen dieser Begründung der *prima philosophia* durchaus stark kritisiert. Auch hat es zu allen Zeiten eine Tradition der Philosophie gegeben, die diese subjektivitätstheoretische Begründung der Philosophie keineswegs mitgetragen hat – z.B. der Materialismus, auf den ich noch zu sprechen kommen werde. Ob Descartes also in diesem Sinne modern ist, wie Hegel ihn sieht, ist eine offene Frage.

Kehren wir aber noch einmal zurück zu dem Problem, wie es sich bei Descartes darstellt. Wir wollen ja wirklich verstehen, was hier so neu und ungewöhnlich und wichtig ist – was das alles womöglich mit dem Beginn der Neuzeit, mit dem Beginn eines neuen Menschenverständnis oder Menschenbild zu tun hat. Man sagt, dass das *ego cogito, ergo sum* eine Idee in die Philosophie einführt, die es vorher noch nicht gab, nämlich dass im Denken, im Sich-Selbst-Denken die Grundlage für alles Denken und Erkennen überhaupt, ja für alles Sein liegt. Denn wenn das Denken die Voraussetzung aller Erkenntnis ist, dann ist sie die Voraussetzung von allem Sein – auch des Nicht-erkennbaren, denn auch dieses ist schon im Bezug auf das Erkennen bestimmt. Mit Descartes lässt sich also sagen: Sein = Denken. Dass das Sich-selbst-Denken Grundlage von Allem ist, kann lateinisch so gefasst werden, dass das Sich-selbst-Denken *Subjekt* von Allem ist – ein Wort, das Descartes, wenn überhaupt, in diesem Sinne selten benutzt, das er viel eher noch in einem mittelalterlichen Sinne benutzt, wo es genau das Gegenteil bedeutet, nämlich „Objekt“. Aber das ist nicht so wichtig: das Denken ist jetzt Subjekt des Seins schlechthin. Dieser Begriff entstammt einer Übersetzung aus dem Griechischen, und zwar des Wortes: *ὑποκείμενον*, das Zugrundeliegende, ein Begriff, den Aristoteles geprägt hat und der ihn auf die Substanz bezogen hat. Das Denken ist das Subjekt, das Zugrundeliegende von Allem – ein Gedanke, der dem Aristoteles und dem Mittelalter fremd gewesen ist, mit dem also, so wird gesagt, die Neuzeit beginnt.

(Ich möchte an dieser Stelle ein Missverständnis ausräumen, das viele Anfänger in der Philosophie teilen. Die meisten anfangenden Studenten und Studentinnen kommen mit dem Vorurteil in das Studium, dass das Subjekt die Voraussetzung des Subjektiven sei. Das Subjektive wird dann so verstanden, dass man sagt: was ich für wichtig und richtig halte, halte eben erst einmal ich für wichtig und richtig, ein Anderer kann das für unwichtig und unrichtig halten – das ist eben „subjektiv“. Das ist ein falscher und unphilosophischer Gebrauch des Wortes. Am Ich denke des Descartes ist überhaupt nichts „Subjektives“. Das Ich denke ist die Formel für *das* Subjekt im Allgemeinen und schlechthin. Es gibt kein Subjekt, das kein „Ich denke“ ist. Dieser Gedanke ist natürlich auch selbst nichts „Subjektives“, also man kann nicht sagen: „*ego cogito, ergo sum*“, denkt Descartes ... Ich meine aber, dass das ganz anders ist. Das ist selbstredend Unsinn. Was wir so im Alltag

für „subjektiv“ halten, das haben die Philosophen von Anfang an als „Meinung“ bezeichnet. Die „Meinung“ ist aber von der „Wahrheit“ unterschieden. Ich kann demnach „meinen“, dass Marco Reus ein besserer Fußballer ist als Julian Draxler, ich kann aber nicht „meinen“, dass $1+1=2$ ist. Sie können also in bestimmten Diskussionen (z.B. über Politik) die Sätze anfangen mit: „*Ich* meine aber.“ Sie können aber nicht sagen, es sei ein „subjektiver“ Standpunkt, das Obama besser als Putin ist – auch das bleibt eben eine Meinung. Mit anderen Worten: „subjektiv“ in philosophischer Hinsicht heißt nur: dem Subjekt entsprechend, aber keineswegs dem *jeweiligen* Subjekt entsprechend. „Subjektiv“ ist das, was ganz allgemein dem „Subjekt“ zugesprochen werden muss – dass es z.B. Denken ist.)

Zurück zu dem Effekt, den die erste und die zweite Meditation in der Geschichte der Philosophie gemacht haben. Descartes hatte natürlich eine solche Revolution gar nicht im Blick. Er wollte keineswegs behaupten, dass alles Sein nur Sein ist, wenn es gedacht werden kann. Er wollte lediglich eine erste, absolut gewisse Erkenntnis finden, um auf ihr seine Wissenschaft zu begründen. Man hat das auch so gefasst, dass der Zweifel an dieser Stelle eine *methodische* Bedeutung. Der Zweifel dient nur dazu, diese erste Gewissheit in der Erkenntnis zu finden. Er hat gar keine weitere Bedeutung. Darüber müssen wir uns klar sein. Für gewöhnlich meinen wir, der Satz: ich denke, also bin ich, möchte meine Existenz mit Gewissheit beweisen. Das ist aber nicht der Fall. Das „ergo“ suggeriert nur einen Schluss, der so gar nicht funktioniert. Es geht vielmehr darum, dass ich intuitiv das Vorhandensein einer *res cogitans* voraussetzen muss, wenn ein Denken geschieht. Ich habe ein Recht dazu, das vorauszusetzen. Diesbezüglich gibt es eine Erkenntnis, die sich als wahr herausstellt, denn ich kann nicht von einem Nichtvorhandensein eines Ich auf ein Denken kommen. Wir hören gleichsam immer schon zuviel in dem Satz – der, wie gesagt, für Descartes einen eher methodischen Sinn hat.

Dass das so ist, bezeugt m.E. die dritte Meditation mit der Überschrift: Über das Dasein Gottes. Von der zweiten Meditation mit der Überschrift Über die Natur des menschlichen Geistes aus gesehen, legt sich nicht unbedingt nahe, dass eine dritte folgt, die sich nun der Existenz Gottes widmet. Wozu braucht man noch Gott, wenn die *prima philosophia* so gut auf einer ersten Gewissheit begründet wird? Da taucht am Beginn der dritten Meditation ein seltsamer Gedanke auf. Descartes kommt wieder auf das Problem zu sprechen, dass er einen bösen Geist in seinen Zweifelsgang eingesetzt hat. Nun weist er darauf hin, dass er keine Veranlassung habe, von der Existenz eines solchen bösen Gottes auszugehen, ja, dass er noch nicht einmal weiß, ob es Gott überhaupt gibt. Das sei ja erst einmal nur ein Vorurteil. Und daher fällt ein fragwürdiges Licht auf den Zweifelsgang. Solange Gottes Dasein nicht bewiesen ist, ist der Zweifelsgang unbefriedigend. Ja, Descartes sagt den seltsamen Satz: „Denn solange das unbekannt ist

(ob Gott existiert und ob er ein Betrüger sein kann), glaube ich nicht, dass ich über irgend etwas anderes völlig gewiss sein kann.“

Das ist es also, was ich vorhin meinte, als ich davon sprach, dass die Wahrheit bei Descartes von einer klaren und deutlichen Erkenntnis abhängt, dass sie darin besteht. Von Gewissheit, meint Descartes, könne man erst sprechen, wenn die Existenz Gottes erwiesen ist. Das ist ein seltsamer Gedanken, der zunächst keineswegs einleuchten will. Was kann damit gemeint sein? Das kann nur mit dem *ontologischen Status* der Satzes Ich denke, also bin ich, zusammenhängen. Was meint ontologischer Status? Ontologie ist die Lehre vom Sein. Die *prima philosophia* ist Metaphysik und als solche eben auch Ontologie. Die Ontologie fragt: was ist das Seiende bzw. das Seiende als solches, was ist das höchste Seiende. D.h. in der Ontologie geht es um das, was ist, was – wenn Sie so wollen – existiert, was es überhaupt heißt, dass etwas existiert und dass etwas nicht existiert.

Gewissheit über das Seiende, über das Sein zu bekommen, hängt demnach bei Descartes damit zusammen, zu wissen, dass Existenz geschieht, dass ich wirklich existiere. Sagt dass denn nicht der erste Satz: ich denke, also bin ich? Ich habe darauf hingewiesen, dass dieser Satz gleichsam eher methodische Bedeutung hinsichtlich der Erkenntnis hat. Es geht um eine absolut sichere Erkenntnis, die aber offenbar nicht auf die Existenz des Erkannten angewiesen ist. Was soll das wieder bedeuten? Sie sehen, Descartes ist nicht ganz so einfach, wie man manchmal meinen möchte. (Man hat relativ schnell gefragt, warum Descartes eigentlich die dritte Meditation, den Gottesbeweis noch braucht. Das soll aber nun klar werden.)

Am Beginn der dritten Meditation teilt Descartes seine Gedanken in drei Klassen ein. Die einen nennt er Vorstellungen (*ideae* – die stets auf ein Bild (*imago*) bezogen sind), die nächsten Willensakte oder Affekte (*voluntates sive affectus*) und die dritten Urteile (*iudicia*). Nun sagt Descartes, dass die die beiden ersten Klassen eigentlich nicht verifizierbar sind, will sagen, ich kann mir Alles vorstellen und ich kann Alles begehren – ich kann mir ein Einhorn vorstellen oder Aphrodite begehren – das kann nicht wahr und nicht falsch sein. Wahr und falsch können die Vorstellungen erst werden, wenn ich sie auf etwas außer mir beziehe, wenn ich mich vom Denken weg in die Welt bewege, wenn ich meine, dass ich ein Einhorn wirklich gesehen habe, dass Einhörner wirklich existieren. Das ist Aufgabe des Urteils. Ich sage: das gibt es, das gibt es nicht. Jetzt ist es möglich, sich zu irren. Blicke ich nur in meinen Gedanken, bliebe ich nur im Denken, könnte ich niemals irren.

Im Folgenden beschäftigt sich Descartes mit dem Charakter der Vorstellungen. Woher stammen sie (die ich alle in mir vorfinde)? Er unterscheidet vorläufig drei Ursprünge: die

einen sind angeboren (eingeboren), die zweiten erworben, die dritten von mir selbst gemacht. Was „Ding“ oder „Wahrheit“ oder „Denken“ heißt, sagt Descartes, das finde ich offenbar in meiner „Natur“, d.h. das habe ich nicht selbst gemacht, sondern ist mir als Mensch angeboren (das teilen alle Menschen); was ein Geräusch ist, was die Sonne ist und Wärme, das weiß ich von „Außen“ her, d.h. ein Wissen davon habe ich erworben; was ein Einhorn ist, das habe ich selbst ausgedacht.

Ich habe also Vorstellungen. Doch – fragt Descartes implizit – können mir diese Vorstellungen mit Gewissheit zeigen, sozusagen beweisen, dass die Welt, in der ich scheinbar existiere, selber existiert? Ich weiß zwar mit Gewissheit, dass ich denke, dass ich ein denkendes Ding (*res cogitans*) bin, weiß ich aber dadurch, dass das Ganze schlechthin existiert? – Eine seltsame Frage, könnte man sagen. Wie sollte denn das möglich sein, dass ich weiß, dass ich denkend existiere – als Denken – und dennoch könnte das Ganze, in dem ich bin, nicht sein? Zunächst einmal: hat Descartes einen Anlass, da überhaupt noch einmal den Zweifel zu wiederholen, ihn noch einmal spielen zu lassen – wenn auch nicht explizit. Er gibt ein Beispiel, das für die Neuzeit sprechend ist: „So finde ich in mir zwei verschiedene Vorstellungen von der Sonne: Die eine gleichsam aus den Sinnen geschöpft, und diese mag am ehesten zu denen zu zählen sein, die ich für erworben halte; sie läßt mir die Sonne sehr klein erscheinen. Die andere hingegen den Berechnungen der Astronomie entnommen, d.h. gewissen mir angeborenen Begriffen abgewonnen (Mathematik) oder in irgend einer anderen Weise von mir zustande gebracht; sie zeigt mir die Sonne einigemale größer als die Erde. In der Tat, beide können nicht derselben außer mir existierenden Sonne ähnlich sein, und die Vernunft (*ratio*) überzeugt mich, daß ihr die am unähnlichsten ist, die ihr doch am unmittelbarsten entsprungen zu sein scheint.“ Nämlich die aus den bloßen Sinnen, aus den Sinnen, die nicht auf die Mathematik sich begründen, die nicht die technischen Möglichkeiten der Mathematik nutzen: diese sinnliche Auffassung der Sonne ist falsch.

Die Konsequenz, die Descartes aus solchen Überlegungen zieht, ist die, dass es keinen zuverlässigen Grund, keine Gewissheit (*ex certo aliquo iudicio*) gibt, die darauf schließen lässt, es existiere eine Welt außerhalb meines Denkens. Sie sehen: es geht um die Frage nach der Gewissheit. Descartes könnte zwar sagen: schön und gut – ich habe da so Vorstellungen, die ich wohl erworben habe, aber die können mir nicht mit Gewissheit beweisen, dass sie auf ein Seiendes verweisen, das außerhalb meiner existiert. D.h. ich weiß noch nicht mit Gewissheit, ob es die Welt gibt, ob es Ausdehnung gibt, d.h. auch, ob es mich als Körper gibt.

Wie löst Descartes dieses Problem? Zunächst einmal bezieht er sich wieder auf die Vorstellungen, die ich habe. Wenn ich z.B. Vorstellungen nehme wie „rot“, „leer“, „glatt“, etc. dann kann ich sagen, dass diese unterschiedslos meine Vorstellungen sein können.

Doch beziehe ich mich auf Substanzen, sagt Descartes, dann haben die doch offenbar einen größeren Bedeutungsgehalt. (Im Lateinischen steht da *realitas obiectiva* – das ist aber in einer Einführungsveranstaltung nur so zu erklären, indem man eine gewisse Gefahr der Missverständlichkeit in Kauf nimmt: *realitas* heißt bis zu Kant nicht das, was wir darunter verstehen, nämlich gleichsam Wirklichkeit. *Realitas* heißt vielmehr soviel wie Sachhaltigkeit, unabhängig davon, ob das Gemeinte wirklich existiert oder nicht. Sage ich „rot“, dann beziehe ich mich nur auf ein Akzidenz, sage ich „Pferd“ oder sogar so etwas wie „Ausdehnung“, dann beziehe ich mich auf eine Substanz, d.h. schon mehr *realitas*, und sage ich dann noch „Gott“, dann hat das noch mehr *realitas*, denn Gott ist ja keine endliche, sondern eine unendliche Substanz). Dass aber Descartes hier sich auf Gott bezieht, ist natürlich kein Zufall. *Es gibt eine Vorstellung von Gott, der ewig, unendlich, allwissend, allmächtig und der Schöpfer aller Dinge ist.* Das ist entscheidend.

Wir müssen jetzt nicht nur aufpassen, wie der Gottesbeweis funktioniert, der jetzt unmittelbar folgt, sondern wir müssen auch aufmerksam sein, wie Gott zunächst eingeführt wird. Descartes sagt zunächst, dass es klar ist, dass mindestens ebensoviel Sachhaltigkeit (*realitas*) in der wirkenden Ursache (*causa efficiens*) sein muss wie in der Wirkung dieser Ursache. – Sie treten gegen einen Ball. Ihr Tritt ist die Wirkursache für den fliegenden Ball. Nun muss der Ball ebenso fliegen, wie Sie ihn treten – also einmal schneller, weil härter, einmal langsamer, weil sie nicht so hart gegen ihn traten. Das meint, der Ball würde nicht so fliegen, wenn sie überhaupt nicht dagegen getreten hätten, noch auch kann der Ball viel schneller fliegen als wie sie ihn traten. In Descartes' Sprache: Es kann nichts aus Nichts entstehen und es kann auch nichts Vollkommeneres aus dem weniger Vollkommenen entstehen. Mit anderen Worten, es geht hier um die *Kausalität*.

Bei dem, was Descartes jetzt erklärt, geht es nicht nur darum, dass alles eine Ursache besitzen muss – dass nicht plötzlich da ein Stein ist, wo vorher keiner war, ohne dass es eine Ursache dafür gibt, dass da jetzt ein Stein ist, dass meine Vorstellungen, selbst, wenn sie eben nur innere Vorstellungen sind, ebenso auf Ursachen zurückgehen – es geht nicht nur darum, sondern es geht darum, dass alles jeweils einen entsprechenden Sachgehalt haben muss. Die Vorstellung „rot“ muss auf eine ihr sachgehaltsmäßig entsprechende Sache zurückgehen, die Vorstellung „Ausdehnung“ ebenso, ebenso natürlich – und das ist sehr wichtig – die Vorstellung „Gott“. Alle meine Vorstellungen können oder müssen: 1. entweder diesen Sachgehalten entsprechen (denn hier gibt es einen Kausalnexus) *oder* hinter ihnen zurückbleiben – was d.h. wird gleich klar. (Das ist alles etwas vereinfacht, aber doch, glaube ich, noch richtig und klar.)

In Bezug auf die Kausalität führt Descartes noch einen anderen Gedanken ein. Es kann ja sein, dass meine Vorstellungen gleichsam alle aus sich selbst entstehen – will sagen, dass es sich hier um bloße Bedeutungen handelt, die keinem Sachgehalt von Außen her

entsprechen. Doch das könne dann nicht ins Unendliche so fortgehen. Es muss eine *causa prima*, eine erste Ursache geben, die als ein Archetyp erscheint, die den ganzen Sachgehalt, der sich in den Vorstellungen (als Bedeutung) entfaltet, enthält. Daraus schließt Descartes, dass meine Vorstellungen als Bilder zwar hinter der Vollkommenheit der Dinge zurückbleiben können, denen sie entlehnt sind, doch sie können niemals etwas Größeres oder Vollkommeneres enthalten. Das lässt sich nun sehr leicht zeigen an der Vorstellung „Gott“.

Denn meine Vorstellung von Gott kann nicht so vollkommen sein, wie Gott selbst ist. Ja, was Vollkommenheit überhaupt bedeutet, das kann ich nur von Gott her kennen, denn Gott ist das allervollkommenste Seiende schlechthin. Die Vorstellung Gott kann daher nicht von mir stammen, denn ich bin mitnichten ein so perfektes Wesen wie er. Ich bin z.B. als eine Komposition von *cogitatio* und *extensio* endlich – weil eben das *corpus* zerfällt – *cogitatio* und *extensio* sind endliche Substanzen. Gott aber ist eine unendliche Substanz. Wenn aber Gott das allerperfekteste Wesen ist – und das muss er sozusagen *per definitionem* sein – dann, so Descartes, existiert er *notwendig*. Warum? Weil ich keine Vorstellung von einer unendlichen Substanz habe – die kann nur von ihm selbst kommen – also existiert er – d.h. er existiert außerhalb meiner Vorstellungen *notwendig*. Dies, dass ich, der endliche Mensch, die Vorstellung „Gott“ nicht hervorbringen kann, beweise, dass er notwendig als *Ursache von Allem und so auch von sich selbst* existieren müsse.

Erinnern wir uns noch einmal: Descartes sagt, wenn ich nicht weiß, ob Gott existiert, dann weiß ich nicht mit Gewissheit, ob – außerhalb meinem Denken – überhaupt etwas existiert. Nun weiß ich aber, dass Gott existiert, das meint, dass ich nun auch mit Gewissheit sagen kann, dass die Welt und in dieser Welt ich als Körper existiere. Das sagt Descartes ganz eindrücklich. Er fragt nämlich, woher er sei? Auch das ist die Frage nach der *causa*, der Ursache. Die Antwort ist klar: die Ursache für meine Existenz ist, ich existiere kraft der Ursache – Gott. Das aber nicht so, dass Gott mich einmal geschaffen hätte, weil er einmal alles geschaffen hat, nein, sondern weil Gott mich in jedem Augenblick schafft, weil er in jedem Augenblick Ursache meiner Existenz und d.h. der Existenz der Welt ist. Ein solches Schaffen nennt man *creatio continua*. – Gott ist die Ursache, die immer alles schafft.

Woher aber ist Gott? Gott ist die einzige Ursache, die keiner anderen Ursache bedarf, er ist Ursache seiner selbst (*causa sui*), vollkommene Ursache, absolute Ursache, wenn Sie so wollen. Gott ist also *causa prima et ultima et sui* – aber als Ursache einer *creatio continua*. Dass eine solche Ursache existieren muss, weil ohne sie überhaupt nichts existiert, das ist für Descartes eine klare und deutliche Idee, d.h. das gilt mit Gewissheit.

Das ist die Bedeutung der dritten Meditation, die Bedeutung des Gottesbeweises. Da Gott als der kontinuierliche Schöpfer von mir und d.h. von der Welt bewiesen ist, kann ich mit Gewissheit sagen, dass überhaupt etwas existiert und dass jetzt die Wissenschaft tatsächlich auch einen Gegenstand hat, auf den sie sich beziehen kann. Es scheint aber klar zu sein, um was für einen Gott es sich hier handelt. Es ist der Gott als *causa sui et prima et ultima* – als Garant der Kausalität. Erschöpft er sich als dieser Gott so bei Descartes?

Gegen Ende der dritten Meditation sagt Descartes: „Bevor ich das aber sorgfältiger untersuche (d.h. Gott als das vollkommenste Seiende kein Betrüger sein kann) und zugleich die anderen Wahrheiten prüfe, die daraus geschlossen werden können, will ich hier eine Zeit lang bei der Betrachtung Gottes (*contemplatio Dei*) verweilen, seine Eigenschaften bei mir erwägen und die Schönheit dieses unermesslichen Lichtes, soweit es der Blick meines gleichsam schwachsichtigen Geistes erträgt, anschauen, bewundern und anbeten. Denn wie uns der Glaube lehrt, dass einzig und allein in dieser Betrachtung der göttlichen Majestät die höchste Seligkeit des anderen Lebens besteht, so machen wir auch jetzt schon die Erfahrung, daß wir aus der gegenwärtigen, freilich viel unvollkommeneren Betrachtung die höchste Lust schöpfen können, zu der wir in diesem Leben fähig sind.“ Ist das ein Rest Mittelalter bei Descartes?

Dazu abschließend: ich meine, dass der neuzeitliche Rationalismus, der mit Descartes anhebt, genau diese beiden Momente vereinigt: er behauptet, fähig zu sein, Gott und Selbst (Ich) in einem Konzept absoluter Kausalität (Rationalität) einholen zu können – dennoch aber verzichtet er nicht auf die über die *ratio* hinausgehende Dimension des Glaubens. Freilich kann man fragen: warum tut er das? warum verzichtet er nicht auf den Gedanken, wenn er doch schon behauptet, dass ich all das rational erkennen kann? Vielleicht ist die Frage berechtigt und man kann auf rhetorische Gründe verweisen – ich sagte ja bereit, dass die Inquisition stets ein Auge auf solche Schriften wie die *Meditationes* warf – und vielleicht gibt es *auch* rhetorische Gründe. Doch mir scheint der eigentliche Rationalismus in der Tat darin zu liegen, dass die *absolute ratio angebetet* wird, eben weil sie ein so vollkommenes Seiendes ist.

Dazu mehr beim nächsten Mal.

Vierte Vorlesung

Am Beginn dieser Vorlesung möchte ich noch einmal zusammenfassen, was wir von René Descartes über den Anfang der Neuzeit gelernt haben. Zudem möchte ich noch etwas hinzufügen, d.h. Momente von Descartes' Denken zu dem, was wir schon hörten, hinzufügen.

1. Descartes sucht und findet ein neues Fundament der prima philosophia bzw. der Wissenschaft im cogito, ergo sum, d.h. im Subjekt, in der res cogitans, d.h. im Denken. Dieses Fundament verbürgt absolute Gewissheit, denn dass ich denke, also bin, ist eine absolut gewisse Erkenntnis. Man könnte sagen: ich könnte in Allem getäuscht werden, ich kann an Allem zweifeln, aber ich muss doch notwendig erkennen, dass ich es bin, der getäuscht werden muss bzw. der zweifelt, wenn ich getäuscht werde. Diese Erkenntnis kann demnach keine Täuschung sein. Was sagt das über den Beginn der Neuzeit? Wenn im Mittelalter Gott das Fundament des Denkens war, so ist es jetzt der Mensch, bzw. das Denken des Menschen. Das ist ein gewaltiger Schritt, der dann von der Religionskritik und Aufklärung fortgesetzt worden ist. Wenn Nietzsche in der „Fröhlichen Wissenschaft“ den Tod Gottes denkt, dann könnten wir sagen, beginnt das Sterben Gottes am Beginn der Neuzeit – auch wenn natürlich Descartes keinen Zweifel daran lässt, dass Gott ein notwendiges Seiendes für die prima philosophia bleibt. Wir erinnern uns, dass die Meditationen ja das Ziel haben, die Existenz Gottes zu beweisen.
2. Der Beweis der Existenz Gottes in der Dritten Meditation, dieser Beweis, den ich in der letzten Woche vielleicht etwas zu ausführlich dargestellt habe, ist eigentlich ein Beweis, dass das Seiende sich schlechthin kausal organisiert. Alles, was es gibt, geschieht im Verhältnis von Ursache und Wirkung. Alles wirkt, ist als causa eine causa efficiens, eine wirkende Ursache. Dabei differenziert Descartes die Ursachen: es gibt Akzidenzen als Ursachen, z.B. rot; es gibt eine Substanz als Ursache, z.B. das ausgedehnte Ding; und es gibt eine unendliche Substanz als Ursache, nämlich Gott, die causa prima et ultima et sui. Er ist die Wirkursache des Ganzen, er schafft die Welt, und zwar nicht nur einmal, sondern kontinuierlich. D.h. er schafft den Menschen ständig. Damit beweist Descartes also nicht nur, dass das Denken auf eine Außenwelt stößt, die es erkennen kann, sondern dass diese Außenwelt auch erkennbar ist, weil sie absolut kausal aufgebaut ist. Das ist das Zentrum des *Rationalismus*. Die ratio, die Vernunft, die rechnende Vernunft, könnte man sagen, denn ratio heißt eigentlich Rechnung, geht davon aus, dass das Seiende im Ganzen absolut erkennbar ist. Descartes sagt zwar ausdrücklich, dass Gott nicht zu diesem erkennbaren Ganzen gehört (er ist unendlich und kann daher von einem endlichen Verstand nicht erkannt werden), dennoch ist Gott als causa prima et ultima gleichsam in die Kausalketten des Seienden integriert worden. Der Beweis selbst aber ist geradezu stupend: Der Mensch als endliches Wesen kann die Vorstellung Gottes (idea Dei) weder von Außen erworben noch selbst gemacht

haben. Also muss sie von Gott selbst stammen, der dann mit Notwendigkeit existiert.
Ein seltsamer Beweis.

3. Ich möchte zwei Dinge hinzufügen. 1. bzw. 3. die von Descartes für das Erkennen geforderte Notwendigkeit einer *Methode*. In den *Regulae ad directionem ingenii*, eine frühere Schrift, die Ende der zwanziger Jahre des 17. Jahrhunderts unvollendet blieb, spricht Descartes von der Notwendigkeit einer Methode für die Wissenschaft. Dabei wird sogleich die Methode definiert: „Unter Methode aber verstehe ich zuverlässige und leicht zu befolgende Regeln, so daß, wer sich pünktlich an sie hält, niemals etwas Falsches für wahr unterstellt und, indem er keine geistige Mühe nutzlos verschwendet, sondern sein Wissen Stück für Stück ständig erweitert, die wahre Erkenntnis alles dessen erreicht, wozu er fähig ist.“ Wissenschaft heißt Methodenwissen. Ohne Methode, kein Wissen. Hatte das vorneuzeitliche Wissen keine Methode? Natürlich lässt sich das so nicht sagen. Selbstverständlich fragte die Philosophie immer irgendwie, *wie* lässt sich etwas erkennen. Aber sie führte nicht den Begriff der Methode ein, wie es das neuzeitliche Denken tut. Vor allem muss dabei gefragt werden: um was für eine Methode handelt es sich? Die Methode aller Methoden ist die *Mathematik*, die Arithmetik und die Geometrie. Daran lässt sich nun besser der Unterschied zwischen, sagen wir, dem griechisch-antiken und dem neuzeitlichen Denken zeigen. Platon z.B. war sich der Wichtigkeit der Mathematik bewusst. Für ihn war sie so etwas wie ein Modell des Denkens mit Ideen. Platon wendete die Geometrie auch schon auf das natürliche Seiende an, aber, so können wir sagen, eher aus Gründen der Ordnung und Schönheit des Seienden überhaupt. Der Aufbau der Natur war in sich regelmäßig geformt. Dabei blieb die Erkenntnis. Nun, in der Neuzeit, findet insofern eine Mathematisierung der Natur statt, als sie *messbar* wird. Das Messen aber ist eine spezifische Anwendung der Mathematik, die Platon fremd geblieben ist. Man könnte sagen, dass für Platon mit der Mathematik die Möglichkeit gegeben war, eine Theoretisierung der Natur zu vollziehen. Für Descartes diente die Mathematik dazu, das Denken als eine Praxis des Erkennens zu entwerfen. Die Wissenschaft begann im Messen, sich die Natur zu entwerfen. Daher spricht Descartes im „Discours de la méthode“ (1637) davon, dass der Mensch nun „*maître et possesseur de la nature*“ sei, Beherrscher und Besitzer der Natur. Doch wir müssen noch ein Element der Methodisierung und Mathematisierung des Wissens nennen. Die Mathematik blieb nicht nur vor den Türen der Philosophie stehen, sie drang auch in die Philosophie selbst ein. Descartes und z.B. Spinoza sprachen von einem Denken *more geometrico*. Der *mos geometricus* wurde in die Philosophie selbst eingeführt. Er bildet ein Modell des Denkens, das man sich an Euklids Elementen bzw. der griechischen Fundierung der Geometrie abgeschaut haben will. So wird in der „Ethik“ des Spinoza, auf die ich noch zu sprechen kommen werde, das Denken schlechthin in einer Kette von Propositionen und dazugehörigen Demonstrationen, d.h. in Lehrsätzen und Beweisen, entfaltet. Damit wollte man die Gewissheit und Sicherheit, die die Mathematik dem Denken vermittelt,

direkt in die Philosophie einführen. Nicht nur die Natur, auch die Philosophie sollte mathematisiert werden. Das führt dann

4. dazu, dass ein Wissensideal schlechthin für das Denken entsteht, die *Mathesis universalis*. Mit diesem Begriff, auf den sich z.B. auch Leibniz bezieht, wird eine Methode bezeichnet, für die die Mathematik als ein universelles Erkenntnismittel erscheint. Alles, was Ordnung und Maß aufweisen kann, was für Ordnung und Maß – bzw. dem Messen – zugänglich ist, wird als prinzipieller Gegenstand des Wissens gedacht. Für Descartes wird die Algebra ein wichtiges Moment des Denkens und Erkennens. Noch in der Grundlegung der Kybernetik bei Norbert Wiener ist dieser Begriff der *mathesis universalis* wichtig. Inwiefern bedeutet er etwas für uns Merkwürdiges? Was ist daran besonders, dass wir es nennen müssen? Ist nicht Alles prinzipiell erkennbar? Vielleicht: aber denken Sie daran, dass Descartes die *res cogitans* und die *res extensa* unterscheidet. Alles Seiende ist Denken und/oder Ausdehnung. Wie kommen nun Denken und Ausdehnung im Menschen zusammen? Wie *können* Denken und Ausdehnung, Seele und Körper überhaupt zusammen können, wenn doch die Seele eine andere Substanz als der Körper ist? Warum hebe ich den Arm, wenn ich will? Es gibt im Gehirn eine Drüse, sagt Descartes, „in der die Seele ihre Funktion spezieller ausübt als in jedem anderen Teil des Körpers“. Das sagt er in seiner Spätschrift „*Les passions de l'âme*“ (1649). Descartes sagt nun nicht, wie manche denken, die Seele sitzt als Zirbeldrüse im Gehirn, so als sei die Seele ein Gegenstand. Aber er reagiert doch auf das Problem, dass zwei Substanzen wie Seele und Ausdehnung im Grunde nicht zusammenkommen können, damit, dass er das Gehirn als spezifische Sphäre einer Berührung von Seele und Körper bezeichnet. Das aber ist m.E. ein nachgerade spezifischer Gedanke, wenn man bedenkt, dass ja die Seele vor allem als Denken aufgefasst wird. Descartes gehört demnach also nicht zu denen, die die Seele in ein messbares Objekt der *Mathesis universalis* überführen. Doch er legt gleichsam das Fundament dafür. Wenn ich also fragte, was denn das Besondere an der *Mathesis universalis* ist, an dieser durchgängigen Mathematisierung der Natur, dann besteht dieses Besondere darin, dass bald nach Descartes Alles als messbar betrachtet worden ist, auch so etwas wie ein *Gefühl*. Und noch ein Gedanke gehört als Konsequenz zu einer solchen *Mathesis universalis* hinzu. Wenn Alles als prinzipiell messbar verstanden wird, wenn Alles in messbaren Ursache-Wirkungs-Beziehungen geschieht, dann ist nur noch das, was eben so messbar ist. Sein heißt dann: messbar sein. Was nicht messbar ist, ist nicht. Das ist ein Gedanke von einer ungeheuerlichen Tragweite. Er gilt *mutatis mutandis* noch in der aktuellen Naturwissenschaft.

Das waren die zwei Elemente des Descarteschen Denkens, die ich noch nachtragen wollte: die Notwendigkeit der Methode für das Denken und die *Mathesis universalis* als Projekt einer neuzeitlich begründeten Wissenschaft.

Ich komme nun zu einem Mann, der früher geboren wurde und später starb als Descartes, zu Thomas Hobbes (1588-1679). Hobbes gehört auch zu jenen Lesern der Meditationen des Descartes, der eine *obiectio*, einen Einwand, dagegen verfasste, auf den wiederum Descartes antwortet. Es gibt sieben solcher *obiectiones* und eben sieben Antworten. Sie werden auch zuweilen in den Ausgaben der Meditationen gleich mitveröffentlicht. Hobbes kannte also Descartes, auch persönlich übrigens. Was Hobbes dachte, gehört demnach auch in die Welt des Descartes und andersherum. Doch mitnichten ließe sich sagen, dass sie das Gleiche oder auch nur gleich dachten.

Die philosophische Bedeutung von Hobbes wird ganz klar der politischen Philosophie zugeordnet. Der „Leviathan“ gilt als sein Hauptwerk und mithin als ein Hauptwerk der politischen Philosophie schlechthin. Doch eine solche Einschätzung ist problematisch. Wenn man die politische Philosophie so versteht, dass es in ihr darum geht, die Grundlagen und Regeln für ein Gemeinwesen zu entwickeln, dann geht Hobbes' Philosophieren darüber hinaus. Die Grundlagen und Regeln eines Gemeinwesens sind nach Hobbes nicht zu verstehen, wenn man nicht vorher bedenkt, was oder wer der Mensch ist, der in diesem Gemeinwesen lebt. Die Frage nach dem Menschen ist aber die nach der Natur des Menschen (Natur auch im Sinne von *natura*), was wiederum die Frage nach der Natur im Allgemeinen impliziert. Hobbes' Denken geht also in diesem Sinne weit über die bloße Frage nach den Grundlagen und Regeln für das Gemeinwesen hinaus, auch wenn er diese Frage wohl für die wichtigste schlechthin gehalten hat.

Hobbes veröffentlichte den „Leviathan“, zu dem ich gleich kommen werde, im Jahr 1651. Doch schon 1642 hatte er eine Schrift veröffentlicht, die den Titel „*De cive*“ trägt, es ist der dritte Teil einer Trilogie neben den Schriften „*De corpore*“ und „*De homini*“, später verfasst als der „Leviathan“. In „*De cive*“ hat Hobbes auf Lateinisch ausgeführt, was im „Leviathan“ englisch entfaltet wird. Wer also nicht sogleich den opulenteren Text des „Leviathan“ lesen möchte, kann mit „*De cive*“ beginnen. Dort wird er sozusagen eine Zusammenfassung dessen finden, was dann freilich im „Leviathan“ großartiger ausgeführt wird.

Das Buch heißt im ganzen Titel: „Leviathan, oder die Materie, Form und Macht eines kirchlichen und staatlichen Gemeinwesens“. Der Titel ist demnach vielsagend. Doch zunächst: wer oder was ist der Leviathan? Darüber ließe sich schon die nächsten drei Stunden reden. Ich muss das leider abkürzen. Der Leviathan ist ein mythisches Ungeheuer (Krokodil, Schlange, Drache, Wal), das am prominentesten im Alten Testament, im Buch Hiob erscheint. Dort spricht Gott vom Leviathan als einem Seeungeheuer, dessen Stärke weit über die des Hiob hinausgeht und die nur von ihm selbst, von Gott, gezügelt werden kann. Hobbes selber bezeichnet einmal mit dem „Leviathan“ das Gemeinwesen, den Staat selbst, als einen „sterblichen Gott, dem wir unter dem unsterblichen Gott unseren Frieden und unsere Sicherheit verdanken“. Freilich –

damit ist noch nicht gesagt, warum Hobbes den Staat ausgerechnet als ein solches Ungeheuer auffasst. Und es wird auch nicht noch genauer gesagt. (Im Gegenteil, es wird noch etwas anderes gesagt, wie wir gleich sehen.) Das hat dann viele politische Philosophen immer wieder dazu getrieben, diese Frage aufzuwerfen: warum ist der Staat ein Ungeheuer, das von Gott kontrolliert wird? Am bekanntesten wahrscheinlich ist Carl Schmitts Buch „Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols“ von 1938, ein Buch, das wiederum mindestens so rätselhaft ist wie Hobbes' Titelwahl und Verwendung des Namens.

Ich lasse dieses Rätsel ungelöst und komme zur Einleitung in das Werk, in der es am Beginn heißt: „Die *Natur* (die Kunstfertigkeit, vermittelt welcher Gott die Welt erschaffen hat und regiert), wird durch die *Kunstfertigkeit* (art) des Menschen, wie in vielen anderen Dingen, so auch hierin nachgeahmt, daß sie ein künstliches Tier erschaffen kann. Denn da ja das Leben nur eine Bewegung von Gliedern ist, deren Beginn in irgendeinem Hauptteil liegt, warum können wir dann nicht sagen, daß alle *Automaten* (Maschinen (engines), die sich durch Federn und Räder bewegen, wie es eine Uhr tut) ein künstliches Leben haben? Denn was ist das *Herz* anderes als eine *Feder*, was sind die *Nerven* anderes als lauter *Stränge* und die *Gelenke* anderes als lauter *Räder*, die dem ganzen Körper Bewegung verleihen, wie es vom Konstrukteur beabsichtigt wurde? Die *Kunstfertigkeit* geht noch weiter, indem sie jenes vernunftbegabte und höchst vortreffliche Werk der Natur, den *Menschen*, nachahmt. Denn durch Kunstfertigkeit wird jener große *Leviathan*, Gemeinwesen oder Staat genannt (civitas), erschaffen, der nur ein künstlicher Mensch ist (wenn auch von größerer Statur und Kraft als der natürliche Mensch, für dessen Schutz und Verteidigung er beabsichtigt wurde) und in dem die Souveränität eine künstliche Seele ist“ etc. Ich bleibe zunächst einmal hier und interpretiere das Zitierte. Wir werden sehen, dass das mitunter zu Descartes führt – und zugleich von ihm weg.

Was soll das, dass Hobbes hier vom artificial animal, vom artificial life, von engines spricht? Ist das eine Metapher? Nein. Ich hatte bereits ausgeführt, dass Descartes zwei Substanzen unterscheidet: die res cogitans und die res extensa. Das ist die Unterscheidung zwischen Seele und Körper, zwischen Idee und Materie. Die Materie ist für Descartes a priori Ausdehnung. Sie besteht aus Korpuskeln, aus kleinen Teilchen, sie ist also teilbar, wobei Descartes sich von den Atomisten unterscheidet, da es nach ihm kein Unteilbares kleinstes Teilchen gibt. Alles was ausgedehnt ist, ist weiter teilbar. Das ist hier aber nicht wichtig. Wichtig ist vielmehr, dass die so ausgedehnte Natur oder Materie vor dem Hintergrund der vorhin bereits erwähnten Auffassung der Kausalität rein mechanisch verstanden wird. Alles, was in der Natur geschieht, ist mechanischer Natur, ist Mechanismus. Mechanismus heißt dann zugleich auch: im Wesentlichen berechenbar. Ich zitierte bereits, dass Descartes den Menschen als „maître et possesseur de la nature“ bezeichnet. Das kann er nur sein, weil die Natur ein berechenbarer Mechanismus ist.

Hobbes schließt sich dieser Auffassung insofern an, als er anders als Descartes die andere Substanz, die *res cogitans*, durchstreicht. Mit anderen Worten: für Hobbes gibt es nur Materie, Hobbes ist ein Materialist (Sensualist). Das Ganze des Seienden ist für Hobbes - Materie. Das bedeutet, dass es über die in sich mechanisch organisierte Natur hinaus gar nichts anderes gibt. Nun, Sie werden vielleicht sagen: Gott. Aber das ist durchaus die Frage: welche Rolle spielt Gott bei Hobbes? Der dritte und vierte Teil des *Leviathan* hat die Überschriften: vom christlichen Gemeinwesen und vom Königreich der Finsternis. So kann man von Außen betrachtet sagen, es gibt doch Gott bei Hobbes. Doch das ist nicht so sicher. Der *Leviathan* wurde unmittelbar als ein atheisches Buch geradezu verfolgt. Und es ist eine Frage, die ich hier nicht beantworten möchte, ob der dritte und vierte Teil des *Leviathan* so etwas wie eine politische Theologie enthält.

Hobbes – ich sagte das vorhin – teilt also mit Descartes die Auffassung, dass die Natur ein Mechanismus ist, er lehnt aber die Begründung der Philosophie auf eine immaterielle Substanz des Denkens ab. Damit steht Hobbes auch quer zu der Philosophie-Tradition, die von Descartes auf dem *cogito ergo sum* begründet worden ist. Wenn Sie einmal bei Hegel nachschauen, was er über Hobbes in seinen Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie geschrieben hat und das mit dem vergleichen, was er zu Descartes zu sagen hat, dann werden Sie schnell sehen, dass Hegel sich nicht besonders für Hobbes interessiert. „Seine Ansichten sind seicht, empirisch; die Gründe und Sätze dafür sind origineller Art, sie sind aus dem natürlichen Bedürfnis genommen.“ (III, 227) Immerhin – wenn Hobbes schon ein seichter und empirischer Denker ist, dann doch wenigstens „originell“. (Unter Empiriker versteht Hegel hier Materialist.)

Wenn Hobbes den Menschen als einen Mechanismus der Natur auffasst und den Staat, d.h. den *Leviathan*, als einen künstlichen Supermenschen, dann ist das, wie gesagt, keine Metapher und kein Symbol, sondern genauso gemeint. Es gibt keinen Anlass, Mensch und Staat anders zu denken. So wird ja auch die Souveränität als „*artificial soul*“ charakterisiert. Selbst die Seele kann also noch mechanisch hergestellt werden. D.h. natürlich, dass es eine Seele, wie sie traditionell verstanden wird, nämlich immateriell, für Hobbes (in der Philosophie) nicht gibt.

Das wirft auch ein Licht auf das Verständnis der Philosophie bzw. der Vernunft selbst. Für Descartes ist es auf Grund seiner *res cogitans*, einem per definitionem immateriellen Denken, möglich, die Existenz Gottes auszudenken. Wir können auch sagen: bei Descartes bleibt dem Denken eine übersinnliche Sphäre erhalten, allein deshalb, weil es ja selbst als nicht-sinnlich verstanden wird (trotz der Zirbeldrüse). Doch für Hobbes wird die Vernunft schlechthin zum Rechnen: „Kurz gesagt, wo Platz für Addition und Subtraktion ist, da ist auch Platz für Vernunft; und wo diese keinen Platz haben, da hat die Vernunft gar nichts zu schaffen.“ Und weiter heißt es: „Aus diesem allen können wir

definieren (das heißt bestimmen), was mit diesem Wort Vernunft gemeint ist, wenn wir sie zu den geistigen Fähigkeiten rechnen. Denn Vernunft in diesem Sinne ist nichts als das Berechnen (das heißt das Addieren und Subtrahieren) der Folgen allgemeiner Namen, über die wir uns zum Kennzeichen und Kundtun unserer Gedanken geeinigt haben; ich sage Kennzeichnen, wenn wir für uns rechnen, und kundtun, wenn wir unsere Berechnungen anderen Menschen demonstrieren oder darlegen wollen.“ Reason ist reckoning. Man darf das nicht so einfach übergehen, wenn man sich mit Hobbes beschäftigt. Es handelt sich zwar bei diesen Gedanken nicht um jene, die immer wieder genannt werden, wenn der Name Hobbes fällt (wir werden diese Gedanken noch kennenlernen), aber es ist doch wichtig zu verstehen, dass für Hobbes Denken nichts anderes als Addieren und Subtrahieren ist.

Nun muss natürlich gefragt werden, was Hobbes mit den Folgen allgemeiner Namen (consequences of general names) meint. Was sind denn hier allgemeine Namen? Dazu lässt sich sagen, dass Hobbes vier Arten von Namen unterscheidet. Ich nenne nur einmal die ersten zwei, damit wir hier sehen, dass Hobbes sich bei seinem Verständnis von reckoning etwas denkt. Der erste Oberbegriff für Name ist, dass ein Ding als Materie oder Körper in eine Berechnung eingehen kann. Beispiele sind: „lebendig, wahrnehmbar, vernünftig, heiß, kalt, bewegt, ruhig“. Bei all diesen Namen ist das Wort Materie oder Körper zu ergänzen. Oder wir nehmen ein Akzidenz oder eine Qualität: daß es bewegt wird, daß es so lang ist, daß es heiß ist etc. All das kommt an einer Materie vor. Wir ersetzen aber jetzt z.B. die Eigenschaft lebendig durch den Namen Leben. Das ist dann ein abstrakter Name, der zwar nicht von der Materie, aber von der Berechnung der Materie getrennt sei. Was will Hobbes mit diesen beiden Arten von Namen klarmachen? Was ist daran Addition und Subtraktion? Hobbes meint: dass eine affirmative Aussage darin besteht, dass wir sagen: „lebendig“ + „Körper“ oder „so lang“ + „Tisch“. Der Körper ist lebendig. Der Tisch ist so lang. Einfach „lebendig“ oder „so lang“ reicht für einen vernünftigen Satz nicht aus. Wir addieren zu der Eigenschaft „lebendig“ das „Leben“, wodurch das „lebendig“ ersetzt wird. Im Gegensatz dazu das Subtrahieren: der Körper ist nicht lebendig. Nun geht die Bezeichnung consequences of general names noch darüber hinaus. Denn jetzt besteht das Rechnen darin, verschiedene Sätze durch Addieren und Subtrahieren zusammenzubringen. Immer kommt etwas dazu oder etwas wird abgezogen. „Die Sonne geht unter und sie ist rot.“ Das ist eine Addition.

Das Milieu, in dem dieser Umgang mit allgemeinen Namen stattfindet, ist die – Natur und d.h. für Hobbes ohnehin die Materie (es gibt nichts anderes). Das bedeutet, dass die allgemeinen Namen stets auf etwas bezogen sind, was materiell gegeben ist. In diesem Sinne setzen alle Bedeutungen, alle Namen, die der Mensch benutzt, in der Empfindung an. Es gebe keinen Begriff im menschlichen Geist, der nicht zuerst ganz oder teilweise in den Sinnesorganen, d.h. sensualistisch (nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu,

Thomas von Aquin; esse est percipi, Berkeley 1685-1753) erzeugt worden ist (in dieser Hinsicht beschäftigt sich Hobbes auch mit dem Traum, aber ganz anders als Descartes: Hobbes meint, dass die Träume nur dann für wirklich gehalten werden können, wenn man nicht weiß, dass man schläft: „wer sich ordentlich mit allem Aufwand schlafen legt, kann, falls ihm eine unheimliche und ungeheuerliche Einbildung kommt, sie kaum für etwas anderes als einen Traum halten.“ Das ist natürlich meilenweit von der sozusagen „spekulativen“ Atmosphäre des Traumarguments im Zweifelsgang des Descartes entfernt. Übrigens sagt Hobbes dann auch sogleich, dass Träume aus der Störung einiger innerer Körperteile verursacht werden – Sie sehen, er ist daran interessiert, die materielle Herkunft – d.h. die wirkende Ursache – des Traumes zu bezeichnen.)

Hobbes, so könnte man in Bezug auf Hegel sagen, ist Empirist, weil er Materialist ist. Es gibt nichts anderes als Materie, als eine mechanische Natur. Daher muss Erkenntnis notwendig empirisch sein, d.h. auf Erfahrung (oder Empfindung) beruhen. Ich lasse das aber jetzt auf sich beruhen, da das für eine Einführung ohnehin schon zu weit geht. Ich wollte Ihnen nur zeigen, dass Hobbes keineswegs bei einem cogito ergo sum anfangen muss, selbst wenn er Zeitgenosse von Descartes ist. (Ein Einwand von Hobbes gegen Descartes' Meditationen ist z.B.: „die res cogitans muss etwas Körperliches sein, denn, wie es scheint, sind alle Subjekte von Tätigkeiten als etwas Körperliches, Materielles aufzufassen“. Sie sehen – so denkt ein Materialist.)

Nun aber zu den zentralen Gedanken des Leviathan, wenn wir ihn vor allem als eine politische Schrift lesen. Einer der wichtigen Gedanken für die politische Philosophie ist der, dass das Gemeinwesen, der Staat, der Leviathan durch einen *Vertrag* zustande kommt. Man spricht von einer Tradition der Vertragstheorie oder des Kontraktualismus. Diese Theorie beginnt in einem Zustand, in dem der Staat noch nicht gegeben ist. Es gibt einen Naturzustand (natural condition) des Menschen. Dieser Naturzustand ist ein solcher einer ersten Gleichheit des Menschen, einer Gleichheit von Natur. Die besteht zunächst in einer Gleichheit der Fähigkeiten, körperlicher und intellektueller Fähigkeiten. Die erste zeigt sich darin, dass auch der körperlich Schwächere den Stärkeren töten kann – so wenn er sich mit anderen verbündet oder einen geheimen Anschlag plant. Die zweite zeigt sich darin, dass jeder meint, es gäbe im Grunde keinen Weiseren als man selbst es sei. Jeder scheint mit seiner intellektuellen Ausstattung zufrieden zu sein, das ist ein Hinweis auf diese Gleichheit.

Aus dieser (körperlichen und intellektuellen) Gleichheit der Fähigkeiten erwächst nun auch die Hoffnung, unsere Ziele zu erreichen. Diese Hoffnung wird enttäuscht, wenn aber zwei Menschen es auf eine Sache abgesehen haben, die es nur einmal gibt. Diese Sachen, auf welche es Menschen abgesehen haben, dienen hauptsächlich der Selbsterhaltung, zuweilen aber auch dem Vergnügen, sagt Hobbes. Wenn aber nun zwei Menschen

versuchen, die *eine* Sache in ihren Besitz zu bringen, müssen sie versuchen, den anderen zu vernichten oder zu unterwerfen (denn man braucht ja diese eine Sache, kann ohne sie nicht sein). Hinzu kommt: es gibt kein Recht, dass die Angelegenheit regeln könnte. Es gibt noch kein Privateigentum im rechtlichen Sinne (das gibt es erst im Staat). Oder anders gesagt: jeder hat ein Recht auf Alles.

Aus dieser Situation entsteht eine ständige Unsicherheit, eine Situation des Menschen, in der er kein Vergnügen finden kann. Ständig muss er um sein Leben fürchten, indem für seine Selbsterhaltung zu sorgen hat. Ständig muss er dabei den Anderen in die Quere kommen, sowie die Anderen ihm in die Quere kommen. Das ist ein Zustand, den Hobbes auf englisch „war of every man against every man“, den Krieg eines jeden gegen jeden nennt. Dazu gehört nun keineswegs die eigentliche Schlacht, sondern der Zeitraum, in dem der Wille zum Kampf hinreichend bekannt ist, d.h. in welchem ich weiß, dass ich den Anderen töten muss, sowie er mich töten muss, wenn er und/oder ich überleben will. Daraus entsteht für den Menschen eine ständige Furcht vor dem gewaltsamen Tod und, so Hobbes, „das Leben des Mensch ist einsam, armselig, widerwärtig, vertiert und kurz“. Wie gesagt: Der Mensch befindet sich im Naturzustand.

Hobbes setzt hinzu: vielleicht klingt das etwas hart, was ich hier sage. All das erscheint als eine bloße Behauptung. Aber es gibt doch eine Erfahrung, die zeigt, dass Hobbes Recht hat. Wenn wir eine Reise machen, bewaffnen wir uns oder suchen uns eine gute Begleitung; wenn wir schlafen gehen, verschließen wir die Türen; in unserem Haus verschließen wir die Schränke. Vielleicht bewaffnen wir uns nicht mehr, wenn wir verreisen. Aber – wir informieren uns doch, ob das Gebiet, in das wir uns begeben, sicher ist. Dass wir unsere Wohnungen und Häuser abschließen, stimmt allerdings ohnehin.

Man hat gesagt, dass diese Idee von einem Naturzustand mit Hobbes' Erfahrung des englischen Bürgerkriegs zusammenhänge. In der Tat sagt er, dass man im Bürgerkrieg sehen könne, was passiert, wenn es keine öffentliche Gewalt mehr gebe, die für die Einhaltung der öffentlichen Ordnung eintrete. Es ist auch diese Äußerung, die zeigt, dass Hobbes möglicherweise in seinen Ausführungen zum Naturzustand nicht einfach nur eine „Konstruktion“ im Blick hatte. Ein anderes Beispiel sind die „wilden Völker in vielen Teilen *Amerikas*“. (Kolumbus hatte Amerika 1492, Cortés unterwarf die Azteken im Jahr 1520 in Mexiko. Die Eroberung und Kolonisierung der Welt war im Jahre 1651 schon über ein halbes Jahrhundert alt.) entdeckt. Wenn auch der Naturzustand nicht „allgemein auf der ganzen Welt“ geherrscht hat, so eben doch vielleicht in bestimmten Teilen oder Perioden. Ich sage das deshalb, weil in den meisten Interpretationen von Hobbes einfach mitgeteilt wird, der Kriegszustand sei eben einfach eine Fiktion, eine Konstruktion: so als würde man sofort sagen wollen, nein, so schlimm, wie Hobbes das schildert, ist der Mensch in

Wirklichkeit doch nicht. Wer das aber denkt, der versteht Hobbes nicht. Von Natur aus ist der Mensch genauso.

Diese ständige Furcht vor einem gewaltsamen Tod bei gleichzeitigem Verlangen nach Dingen, die das Leben angenehm machen, führen dazu, dass der Mensch sich einverstanden erklärt, einen *Vertrag* abzuschließen. Hier nun kommt die rechnende Vernunft ins Spiel. Sie legt, so Hobbes, geeignete Friedensartikel nahe, auf deren Grundlage dann der Vertrag geschlossen werden könne. Hier ist zu sagen, dass der Schritt zum Vertragsschluss, zum Friedensschluss, keiner emphatischen Zusage entspricht, sondern dass genau das geschieht, was die rechnende Vernunft antreibt: der Mensch will einfach angenehm in Ruhe leben und nicht im ständigen Kampf ums Dasein sterben. Etwas anderes legt ihm die Vernunft nicht nahe.

Was sind nun diese Friedensartikel, von denen Hobbes spricht? Es seien Naturgesetze, sagt Hobbes. Ein Naturgesetz, eine *lex naturalis*, wird unterschieden vom *jus naturale*, vom Naturrecht. Über das sagt Hobbes, dass der Mensch von Natur aus das Recht habe, seiner Freiheit gemäß alles für seine Selbsterhaltung zu tun, d.h. seine ihm zur Verfügung stehende Macht dafür einzusetzen. Dieses Naturrecht wird der Mensch auch im Staat nicht verlieren. Hobbes geht davon aus, dass der Mensch z.B. von Natur das Recht dazu hat, sich der Polizei zu widersetzen, wenn die ihm seine Freiheit nehmen will (Freiheit heißt für Hobbes, sich frei bewegen zu können). D.h. freilich nicht, dass die Polizei kein Recht habe, sie ihm zu nehmen. Im Gegenteil, wie wir sehen werden.

Ein Naturgesetz ist dagegen eine von der Vernunft entdeckte Vorschrift oder allgemeine Regel, die dem Menschen erlaubt, sein Leben zu sichern, oder negativ formuliert, ihm verbietet, sich sein Leben zu zerstören. Während also das Naturrecht eine Freiheit formuliert, formuliert das Naturgesetz eine Verpflichtung.

Das Recht im Naturzustand garantiert dem Menschen alles, was sein Überleben sichert. Er hat ein Recht auf alles, sogar auf den Körper des Anderen, sagt Hobbes. Mit diesem Recht, das die Freiheit des Menschen zum Ausdruck bringt, kommt er aber gleichsam nicht so besonders weit. Er wird stets vorzeitig sterben. Daraus entspringt dann das erste Naturgesetz, die erste Verpflichtung, nämlich dass der Mensch nach Frieden streben sollte, soweit er die Hoffnung hat, ihn zu erlangen und zu halten. Das ist das erste Naturgesetz. Muss er aber dieser Hoffnung entsagen, tritt wieder das Naturrecht in Kraft und er kann alle Hilfen und Vorteile des Krieges suchen und von ihnen Gebrauch machen.

Von diesem ersten Naturgesetz, das dem Menschen dazu verpflichtet, nach Frieden zu streben, wird das zweite abgeleitet, nämlich dann, wenn auch die anderen Menschen dazu bereit sind, auf ihr Recht auf Alles zu verzichten und mit so viel Freiheit gegen den

anderen zufrieden zu sein, wie er anderen gegen sich selbst zugestehen würde. Denn solange man an seinem Recht auf Alles festhält, wird der Kriegszustand fortgesetzt werden.

Die Entsagung des Rechts auf Alles bedarf einer ausdrücklichen Erklärung. Das wird der Vertrag, der Gesellschaftsvertrag sein. Auf ihn werde ich in der nächsten Woche eingehen. Auch wird die Frage zu stellen sein, wie denn dieser Vertrag wohl eingehalten werden kann. Was als neuzeitlich an diesem Denken zu bezeichnen ist, liegt doch wohl schon auf der Hand. Einmal ist da der Materialismus, dem Hobbes anhängt, aber auch – wie schon bei Machiavelli – der Verzicht, in der Staatsgründung notwendig auf Gott zurückzugehen. Der Staat entsteht aus Überlegungen der rechnenden Vernunft.

Fünfte Vorlesung

Was ich anstrebe in dieser Vorlesung, das ist, dass wir erkennen, inwiefern die wichtigsten Philosophen der Neuzeit einen Kontext bilden, in dem ihre Schriften stets aufeinander verweisen. Wir beginnen dann nicht nur zu verstehen, was der oder der gedacht hat – in einer Einführung ist das ja ohnehin recht dürftig –, sondern inwiefern die Denker miteinander einen Zusammenhang bilden, in dem er eine sich so auf den anderen bezieht, der andere so, alle aber eben doch bestimmte Grundlagen teilen. Wenn ein solches Netz von Verbindungen, von philosophischen Gedanken entsteht, dann ist ein essentieller Zweck der Vorlesung erreicht. Es ist also wenig sinnvoll, die besprochenen Abhandlungen nur in einer abstrakten Reihe zu betrachten. Die Denker der Neuzeit wussten, was der jeweils andere dachte, und sie reagierten darauf.

Thomas Hobbes z.B. kannte Descartes. Er schrieb eine *objectio* zu den *Meditationes*. In dieser *objectio* richtete sich einer der Einwände gegen Descartes' Differenzierung zweier endlicher Substanzen, nämlich der *res cogitans* und der *res extensa*: „die *res cogitans* muss etwas Körperliches sein, denn, wie es scheint, sind alle Subjekte von Tätigkeiten als etwas Körperliches, Materielles aufzufassen“, schreibt Hobbes. Hobbes bezweifelt also, dass es ein immaterielles Denken gibt, eine immaterielle Seele, bzw. er bezweifelt, dass die Philosophie diese in ihrer Existenz beweisen kann. Das aber entfernt Hobbes nicht so weit von Descartes, dass diese sozusagen nichts mehr miteinander zu tun haben.

Denn 1. sah auch Descartes dieses Problem, indem er die Seele in einer gewissen Hinsicht mit der Zirbeldrüse im Gehirn verband, d.h. selbst wusste, dass in der völligen Unabhängigkeit der beiden Substanzen eine Schwierigkeit liegt; und 2. liegt zwischen der Auffassung der Natur bei Hobbes und Descartes kaum ein Unterschied vor. Für Descartes ist die Natur reine Extension, Ausdehnung, in der es Bewegung gibt, die reine Ortsbewegung ist. Alles ist nicht nur Stoff, sondern aus *einer* Art von Stoff bestimmt. Dieser ist korpuskular unendlich teilbar, weswegen Descartes nicht als Atomist anzusprechen ist. In einer solchen Natur geschieht alles mechanisch, indem ein Körper auf den anderen einwirkt. Die sich bewegenden Körper erscheinen als „Maschinen“, als mechanische Gebilde, die, im Falle der Tiere, noch nicht einmal Affekte haben, weil Tieren die *res cogitans* nicht eignet, nach Descartes. (Dieses, dass Descartes die Naturvorgänge als einen mathematisierbaren Mechanismus und das Tier bzw. den Körper als eine Maschine betrachtet, ist freilich sehr wichtig. Im „Discours de la méthode“ (5. Teil) spricht er davon, dass Tiere „Automaten“ gleichen, die der Mensch technisch herstellen kann. Wenn der Mensch ein Tier sehe, werde der „diesen Körper für eine Maschine ansehen, die aus den Händen Gottes“ komme und „daher unvergleichlich viel besser konstruiert“ sei und „weit wunderbarere Getriebe in sich“ berge „als jede Maschine, die der Mensch erfinden“ könne. Er spricht sogar davon, dass wir Tiere von ihnen perfekt gleichenden

Maschinen gar nicht unterscheiden könnten. Das gilt nicht für Menschen, weil Menschen im Unterschied zu Tieren denken. Das Leben bei Descartes = „les esprits animaux“). Das ist in der Konsequenz auch bei Hobbes so. Hobbes ist Materialist, die Körper beeinflussen sich kausal gegenseitig, ohne dass ihnen ein immaterielles Denken zugesprochen werden könnte. Insofern ist der Leviathan, der Staat, nichts anderes als ein artificial animal mit einer artificial soul, man könnte auch sagen, ganz und gar technisches Produkt des Menschen. Und betrachten wir den Staat nicht genauso? Ist nicht auch für uns der Staat ein technisches Produkt des Menschen? Darin besteht also eine große Modernität des Thomas Hobbes.

Ich habe dabei zunächst darauf hingewiesen, wie Hobbes reason, Vernunft, bestimmt. Reason ist bei Hobbes reckoning. Eine solche Bestimmung der Vernunft ist natürlich auch auf den grundlegenden Materialismus abgestimmt. Wenn wir den Menschen betrachten, wie er sich im Naturzustand befindet und ihn dann verlässt, dann gehört dazu nichts anderes als Berechnung, sowohl im Naturzustand als auch an der Stelle seines Verlassens.

Im Naturzustand geht es dem Menschen darum, zu überleben. Das kann er nur, indem er sich die Mittel sichert, mit und von denen er nichts anderes als leben kann (selbst wenn Hobbes auch von Vergnügen spricht, geht es zunächst um die bloße Selbsterhaltung). Dabei besteht die Rechnung schon darin, dass der Mensch kalkulieren kann, wie der sich die Mittel gegen einen oder mehrere Andere sichert, d.h. wie er den oder die Anderen in Schach hält bzw. tötet. Das bedeutet natürlich auch, er muss im Blick haben, wie die Anderen ihn nicht töten können. Es geht um Sicherheit – und wenn ich nicht sehen würde, dass es ein wenig fragwürdig ist, hier an die certitudo des cogito bei Descartes zu erinnern, dass wir also am Beginn der Wissenschaft eine absolut sichere Erkenntnis brauchen – dann würde ich eben doch genau daran erinnern. – Mit anderen Worten: in der Neuzeit geht es vielfach darum, den Menschen in Sicherheit zu bringen. Leibniz ist ein Miterfinder der Lebensversicherung, d.h. ihrer mathematischen Ermöglichung. Das ist ein bemerkenswertes Phänomen, finde ich.

So rechnet sich dann auch der Mensch vernünftig aus, dass er im Naturzustand weniger Überlebenschancen hat als im Staat. Jedenfalls hat er im Staat, wie wir sehen werden, nicht stets damit zu tun, für sein bloßes Überleben zu arbeiten. Die ständige Furcht vor einem gewaltsamen Tod bei gleichzeitigem Verlangen nach Dingen, die das Leben angenehm machen, führen dazu, dass der Mensch sich einverstanden erklärt, einen *Vertrag* abzuschließen. Die Vernunft legt, so Hobbes, geeignete Friedensartikel nahe, auf deren Grundlage dann der Vertrag geschlossen werden könne.

Diese Friedensartikel (Friede ist bei Hobbes Nicht-Krieg) sind Naturgesetze, sagt Hobbes. Ein Naturgesetz, eine *lex naturalis*, wird unterschieden vom *jus naturale*, vom Naturrecht. Über das sagt Hobbes, dass der Mensch von Natur aus das Recht habe, seiner Freiheit gemäß alles für seine Selbsterhaltung zu tun, d.h. seine ihm zur Verfügung stehende Macht dafür einzusetzen. Dieses Naturrecht wird der Mensch auch im Staat nicht verlieren. Hobbes geht davon aus, dass der Mensch z.B. von Natur das Recht dazu hat, sich der Polizei zu widersetzen, wenn die ihm seine Freiheit nehmen will (Freiheit heißt für Hobbes, sich frei bewegen zu können). D.h. freilich nicht, dass die Polizei kein Recht habe, sie ihm zu nehmen. Im Gegenteil, wie wir sehen werden.

Ein Naturgesetz ist dagegen eine von der Vernunft entdeckte Vorschrift oder allgemeine Regel, die dem Menschen erlaubt, sein Leben zu sichern, oder negativ formuliert, ihm verbietet, sein Leben zu zerstören. Während also das Naturrecht eine Freiheit formuliert, formuliert das Naturgesetz eine Verpflichtung.

Das Recht im Naturzustand garantiert dem Menschen alles, was sein Überleben sichert. Er hat ein Recht auf alles, sogar auf den Körper des Anderen, sagt Hobbes. Mit diesem Recht, das die Freiheit des Menschen zum Ausdruck bringt, kommt er aber gleichsam nicht so besonders weit. Er wird stets vorzeitig sterben. Daraus entspringt dann das erste Naturgesetz, die erste Verpflichtung, nämlich dass der Mensch nach Frieden streben sollte, soweit er die Hoffnung hat, ihn zu erlangen und zu halten. Das ist das erste Naturgesetz. Muss er aber dieser Hoffnung entsagen, tritt wieder das Naturrecht in Kraft und er kann alle Hilfen und Vorteile des Krieges suchen und von ihnen Gebrauch machen. (Sie sehen den kalkulativen Charakter.)

Von diesem ersten Naturgesetz, das dem Menschen dazu verpflichtet, nach Frieden zu streben, wird das zweite abgeleitet, nämlich dann, wenn auch die anderen Menschen dazu bereit sind, auf sein Recht auf Alles zu verzichten und mit so viel Freiheit gegen den anderen zufrieden zu sein, wie er anderen gegen sich selbst zugestehen würde. Denn solange man an seinem Recht auf Alles festhält, wird der Kriegszustand fortgesetzt werden.

Hier muss noch etwas anderes berücksichtigt werden. In dem Augenblick, wo die Menschen ihrem Recht auf Alles entsagen bzw. – wie wir sehen werden – dieses Recht an eine bestimmte Institution übertragen, entsteht gleichsam ein neues Recht, nämlich das Recht auf Eigentum. In dem Moment, wo ich davon absehe, dass mir Alles gehört, kann mir Etwas gehören. Nun gehe ich davon aus, dass ich Etwas dem Anderen nicht mehr streitig mache, wie der davon absehen kann, es mir streitig zu machen.

Die Entsagung des Rechts auf Alles bedarf aber einer ausdrücklichen Erklärung. Diese Erklärung, so Hobbes, muss in einem willentlichen und hinreichenden Zeichen oder in mehreren Zeichen bestehen. An dieser Stelle kommt der Vertrag ins Spiel, denn: „Die gegenseitige Übertragung von Rechten nennen die Menschen *Vertrag*.“ Ein Vertrag also muss den Kriegszustand von jedem mit jedem beenden. Mit ihm entsteht dann natürlich auch das Recht auf Eigentum bzw. überhaupt Eigentum. Doch mit dem Vertrag treten neue Schwierigkeiten auf. Denn sogleich kann die Frage gestellt werden, was hält die Menschen dazu an, den Vertrag einzuhalten.

Hobbes meint, dass die Vernunft nicht nur zwei Naturgesetze kennt, sondern noch siebzehn weitere, d.h. insgesamt neunzehn. Wir brauchen nun nicht alle weiteren Naturgesetze kennenzulernen, sondern nur noch das dritte, das die *Gerechtigkeit* betrifft. Dem Naturgesetz, dass wir verpflichtet sind, einem anderen das Recht zu übertragen, das in seiner Anwendung den Frieden der Menschheit behindert, folgt das, dass Verträge zu erfüllen sind (*pacta sunt servanda* – eine Formel, die aus dem römischen Recht stammt – Vertragstreue). Ohne dieses Naturgesetz seien Verträge, nach Hobbes, nur leere Worte.

Das Naturgesetz aber besteht in der Gerechtigkeit? Was aber ist Gerechtigkeit hier? Hobbes definiert: Ungerechtigkeit ist die Nichterfüllung von Verträgen, Gerechtigkeit ihre Erfüllung. Das ist für Hobbes vollkommen ausreichend. Damit aber kommt ein gewisses Problem auf. Den Unterschied von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit kann es nur im Gemeinwesen geben, d.h. im Zustand des Vertrags. Dieser aber muss eingehalten werden. Er wird aber nicht eingehalten, wenn ein Vertragspartner aus der Furcht vor der Nichterfüllung wieder den Kriegszustand vorzieht. D.h. dann aber, dass es eine zwingende Macht geben muss, die den Menschen zur Erfüllung seiner Verträge anhält. Diese zwingende Macht muss größer sein als der Vorteil, den die Menschen durch den Bruch ihrer Verträge erwarten. Diese zwingende Macht kann dann auch das Eigentum sichern, das die Menschen sich aneignen und erhalten können, wenn sie den Naturzustand verlassen.

Diese zwingende Macht ist nach Hobbes nun so zentral, dass er davon ausgeht, dass die Naturgesetze als solche nicht ausreichen würden, ein einmal entstandenes Gemeinwesen in Bestand zu halten. Halten wir zunächst einmal fest: das Gemeinwesen, das mit dem Vertrag entstanden ist, hat keinen anderen Sinn und Zweck als den, den Menschen gleichsam vor sich selbst zu beschützen. Erst in dieser relativen Sicherheit kann er nämlich ein Leben führen, das nicht in ständigem Krieg besteht (obwohl freilich der Krieg als stete Möglichkeit hinter dem Staat oder – man könnte auch sagen – unterhalb der gesellschaftlichen Oberfläche droht). Man hat das später als die Entstehung des „Liberalismus“ (Ferdinand Tönnies, 1855-1936 – „Gemeinschaft und Gesellschaft“ 1887, Buch über Hobbes 1896) interpretiert. Warum? Weil Hobbes – so sagt man – den Staat

darauf reduziert, seinen Bürgern Sicherheit zu geben. Das ist in der Tat die einzige Bedeutung, die der Staat hat.

Nun aber zu der „zwingenden Macht“, die den Menschen dazu anhält, den Vertrag einzuhalten. Hobbes sagt zunächst: „Und Verträge ohne das Schwert sind nur Worte und haben überhaupt keine Kraft, einen Menschen zu sichern.“ Warum? ließe sich fragen. Hat denn die Vernunft nicht ergeben, dass der Mensch sich an den Naturgesetzen orientieren, sich mit ihnen verpflichten kann? Für Hobbes sind die Affekte des Menschen stärker als die Vernunft. „Parteilichkeit, Hochmut, Rachedurst und dergleichen“ ruinieren die Vernunft. Zwar rechnet die Vernunft und sie rechnet für sich selbst, doch die Gemütsbewegungen sind stärker.

Wie also hält der Mensch im Gemeinwesen Ruhe? Indem er sein Recht auf Alles delegiert. An wen? An einen Menschen oder an eine Versammlung von Menschen – wie Hobbes immer wieder sagt. Das ist der Ursprung des Souveräns bzw. der Souveränität. D.h. ich – so Hobbes – übertrage diesem Souverän das Recht, mich zu regieren, wenn auch du ihm dieses Recht erteilst (andernfalls gilt wieder der Kriegszustand). Das ist eben der Sinn des Vertrags, den alle mit allen schließen – natürlich nicht konkret, aber doch im Sinne eines Lebens in einem Gemeinwesen. (Ich habe nie mit Ihnen ausgemacht, dass Sie mich nicht erschießen, ich Sie nicht erschieße – aber doch halten wir uns daran – warum?)

Wir halten uns an den Vertrag, weil wir an den Souverän das Recht auf Alles abgegeben haben, das Recht auf Alles, das impliziert, dass wir auch den Anderen nehmen oder dass wir ihm das Leben nehmen können, wenn wir es müssen. Der Souverän hat – als Einziger im Gemeinwesen – das Recht zu töten, er besitzt das Schwert. Er ist in der Tat der absolute Souverän, dem Legislative, Exekutive und Jurisdiktion eignen – wäre das nicht der Fall, wäre er überhaupt kein Souverän mehr im Sinne Hobbes'. Also – ich sehe davon ab, Sie zu töten, weil ich dann vom Souverän getötet werden kann. Die zwingende Macht, die noch stärker als unsere Gemütsbewegungen ist, weil sie sich selber als ein Affekt und zwar als der wahrscheinlich stärkste Affekt überhaupt äußert, ist die Angst vor dem gewaltsamen Tod. Das ist die einzigartige Macht des Leviathan, dass er das Recht hat, zu töten. Dieser Tod muss auch deshalb notwendig gewaltsam sein, weil vom Einzelnen nicht erwartet werden kann, dass er auf seine Freiheit, seinen eigenen Körper zu verteidigen, verzichtet.

Der Vertrag wird eingehalten, weil der Souverän tötet, weil er töten kann. Diese Macht ist für den Leviathan unverzichtbar. Sie hat nicht unbedingt etwas mit der Legalität der Todesstrafe zu tun – wenn natürlich diese auch bei Hobbes als höchste mögliche Strafe (noch über der Folter) gegeben ist. Es geht vielmehr um ein Gewaltmonopol, nach welchem der Staat den Einzelnen, der sich gegen den Staat wendet, gegen das

Gemeinwesen wendet, töten kann. So gibt es z.B. in der BRD zwar keine Todesstrafe, aber es gibt bei der Polizei freilich das Recht, die körperliche Unversehrtheit der Exekutive zu sichern. D.h. es gibt ein Recht, einen Angriff auf den Staat durch den Tod abzuwenden. (Über das „Recht“ der Demokratie im Zustand der Bedrohung kann man sich einen Überblick verschaffen, wenn man sich einmal anguckt, was in den siebziger Jahren des letzten Jahrhunderts mit der so genannten Roten Armee Fraktion geschah.)

Der Leviathan von Thomas Hobbes ist ein gewaltiges Werk, dessen Wirkungsgeschichte noch nicht an ein Ende gekommen ist. Dennoch ist es ziemlich bald kritisiert worden. Hören wir Folgendes: „Von einem Gemeinwesen, dessen Untertanen nicht zu den Waffen greifen, weil sie durch Furcht eingeschüchtert sind, läßt sich eher sagen, daß es ohne Krieg ist, als daß es sich in einem Zustand des Friedens befindet. Frieden nämlich ist nicht die Abwesenheit von Krieg (wie Hobbes behauptet), sondern eine Tugend (virtus), die einer Stärke des Charakters entspringt“. Ein Gemeinwesen, „bei dem der Frieden von der Verzagtheit der Untertanen abhängt, die man wie eine Herde führt, um sie lediglich zu Sklaven abzurichten“, kann man „angemessener ‚Einöde‘ als ‚Gemeinwesen‘ nennen“. Das schreibt rund zwanzig Jahre nach Hobbes' Leviathan ein gewisser Baruch de Spinoza in seinem Tractatus politicus. Spinoza will Hobbes mit diesem Gedanken treffen – und vielleicht trifft er auch etwas. Doch es läßt sich nicht sagen, dass sein Tractatus politicus den Leviathan etwa verdrängt hätte. Es wird sich vielmehr sagen lassen, dass der Leviathan die Konzeption einer Politik enthält und darstellt, die nach wie vor einige Überzeugungskraft hat.

Eingeschaltet WS 16/17

Wir haben uns inzwischen mit Descartes und Hobbes beschäftigt, mit zwei Philosophen, die zur selben Zeit dachten, die auch in Kontakt standen, und die dennoch zwei sehr verschiedene Philosophien vorgetragen haben. Mit Descartes, wir hörten es, fängt die Philosophie noch einmal von vornan. Warum? Weil er – so sehen das andere neuzeitliche Philosophen – die prima philosophia, die Metaphysik, auf ein neues Fundament stellt, auf das cogito ergo sum (kein Schluss), ich könnte auch sagen: auf die res cogitans. Die res cogitans ist eine Substanz (von dreien bei Descartes: neben der res extensa und Gott, der substantia infinita). Hobbes teilt diesen Ansatz bei der res cogitans nicht. Für ihn ist die Unterscheidung zwischen res cogitans und res extensa falsch. Nach Hobbes gibt es keine immaterielle res cogitans, also keine andere Substanz zur res extensa, zur Materie (zur Frage nach der Materie: sogenannte „dunkle Materie“ ist Materie, eben eine bestimmte).

Mit Spinoza betreten wir ein neues Gebiet. Hegel sagt einmal über Spinoza: „Wenn man anfängt zu philosophieren, so muß man zuerst Spinozist sein. Die Seele muß sich baden in diesem Äther der einen Substanz, in der alles, was man für wahr gehalten hat,

untergegangen ist.“ (Philosophie als Versprachlichung des Gedankens ...) Schelling, ein weiterer Vertreter des sogenannten deutschen Idealismus, schreibt: „Darum ist der Spinozismus, den vielen Angriffen auf ihn und den vielen angeblichen Widerlegungen ohngeachtet, nie zu einer wahren Vergangenheit, nie bisher wirklich überwunden worden, und es kann wohl keiner hoffen, zum Wahren und Vollendeten in der Philosophie fortzugehen, der nicht einmal wenigstens in seinem Leben sich in den Abgrund des Spinozismus versenkt hat.“ Das sagen diese beiden Philosophen über Spinoza immerhin ungefähr 150 Jahre nach seinem Tod.

Was sagen sie aber? Die Metaphern, die sie verwenden, ähneln sich. Bei Hegel muss sich die „Seele“ im „Äther der einen Substanz“ „baden“, bei Schelling muss man sich „in den Abgrund des Spinozismus“ „versenkt“ haben. Es ist also so, als würde man sich in einem Element bewegen, aber so bewegen, dass man darin untergeht. Darin ist einem dann „alles, was man für wahr gehalten hat, untergegangen“, d.h. man hat noch einmal angefangen, die Dinge zu sehen, anders zu sehen. Ich möchte hier den Akzent auf die „eine Substanz“, von der Hegel spricht, legen. Ich hatte darauf hingewiesen, dass es bei Descartes drei Substanzen gibt.

Dennoch hat Spinoza zum neuzeitlichen Denken etwas beigetragen, was wir bei Hobbes so nicht finden. Weniger aber in seinem *Tractatus politicus*, der sich mit Hobbes beschäftigt, als in seinem *Tractatus theologico-politicus* von 1670 und vor allem mit der Schrift *Ethica ordine geometrico demonstrata*, der 1677, d.h. posthum veröffentlichten Hauptschrift des Philosophen, die allerdings vor dem *Tractatus theologico-politicus* entstand. 1677 war also Spinoza schon tot. Er starb im Februar 1677 und wurde 1632 in Amsterdam, im jüdischen Getto, geboren. Das bedeutet, dass Hobbes früher geboren wurde und später starb (1588-1679). Wie ich bereits sagte, ein ungewöhnliches Alter, wobei Spinoza natürlich auch ziemlich früh starb.

Spinozas (1632-1677) Biographie ist – wie auch die von Descartes – interessant, vielleicht noch interessanter. Spinoza wurde nämlich schon früh, so um 1655, aus seiner jüdischen Gemeinde in Amsterdam ausgestoßen und mit einem Bann belegt, wonach den Juden verboten wurde, sich mit Spinoza schriftlich oder mündlich zu verständigen. Offenbar waren seine Gedanken zu freisinnig. Davon gibt sein *Tractatus theologico-politicus* Auskunft, das erste Werk, das eine konsequente Bibelkritik vorträgt, d.h. das auf eine gewisse Weise Religionskritik übt, ohne allerdings etwa die Religion als solche anzugreifen. Vielmehr geht es ihm z.B. um eine Trennung von Religion und Staat, was natürlich zu seiner Zeit kein Gedanke war, den man öffentlich diskutieren konnte.

Spinoza war schon zu Lebzeiten eine berüchtigte Gestalt, die nur unter dem Schutz der Brüder de Witt in Den Haag einigermaßen unbehelligt leben konnte. Geld erhielt er z.T.

von diesen reichen liberalen Politikern sowie aus seiner Tätigkeit des Linsenschleifens für Mikro- und Teleskope. Er war immerhin so berühmt, dass ihm die Universität Heidelberg eine Stelle anbot, die er mit der Mitteilung ablehnte, dass er als öffentlicher Professor nicht das hätte denken können, was er denken wollte. Er starb dann recht früh. Er lebte sehr einfach, und war – nach all den Zeugen – die ihm begegneten, ein sehr freundlicher Mann – ganz im Gegensatz zu seinem Ruf, dem ihn der *Tractatus theologico-politicus* und vor allem die Ethik einbrachte. Mit der möchte ich mich im Folgenden beschäftigen.

Die Ethik heißt insgesamt: *Ethica ordine geometrico demonstrata*, Ethik in geometrischer Ordnung bewiesen (posthum 1677 veröffentlicht, weil zu Lebzeiten nicht zu veröffentlichen). Das zeigt schon, dass Spinoza einer Methode folgt. Diese Methode ist der *modus geometricus*. Wir hatten schon bei Descartes von ihm gehört. Eine deduktive Methode der Ableitung von Begriffen, die sich an den Elementen des Euklids orientieren, wobei das leichter gesagt als getan ist. Denn wie übertragen wir geometrische Verhältnisse in die Sprache? Das ist ein Problem, das Descartes oder Spinoza nicht gesehen haben. Wir müssen aber sagen, dass Spinoza mit dieser Methode am weitesten gegangen ist.

Die Ethik hat fünf Teile: 1. Über Gott; 2. Über die Natur und den Ursprung des Geistes; 3. Über den Ursprung und die Natur der Affekte; 4. Über die menschliche Knechtschaft oder die Macht der Affekte; 5. Über die Macht des Verstandes oder die menschliche Freiheit. Von den Überschriften aus gesehen verstehen wir auch jetzt, warum das Buch Ethik heißt. Es geht um die *menschliche Freiheit*.

Die geometrische Methode schlägt sich nun so nieder, dass jeder Teil mit Definitionen beginnt, die sodann expliziert werden. Dann gibt es Axiomata. Sowohl die Definitionen als auch die Axiomata sind nummeriert. Im ersten Teil *De Deo* gibt es acht Definitionen und sieben Axiomata. Dann gibt es jeweils eine Reihe von Propositionen, Lehrsätzen, im ersten Teil 36, die dann stets auch demonstriert bzw. bewiesen werden. Der Schluss des ersten Teils ist ein langer Appendix, d.h. Anhang. Die Sequenzierung der Definitionen, Axiomata und Propositionen ist nun natürlich nicht beliebig, sondern soll deduktiv verlaufen. Allgemeinere Bestimmungen werden vorausgesetzt, aus denen sich dann Konsequenzen ergeben.

Wenn ich früher von dem Netz sprach, dem Bedeutungsnetz, das sich in dieser Vorlesung ergeben soll, wenn wir die Schlüsseltexte dieser Epoche bedenken, dann wird an diesem Punkt klar, dass Descartes, Hobbes und Spinoza – jeder auf seine Weise (Spinoza näher an Descartes als an Hobbes – wie sich gleich zeigen wird) – eine Nähe zur Mathematik teilen. Die Vernunft ist wirklich ein Berechnen von Kausalverhältnissen – wenn man so will. Und das wird bei Spinoza vielleicht so deutlich wie sonst bei keinem – wobei wir aber

sehen werden, wie Spinoza an entscheidenden Stellen irgendwie über die berechnende Vernunft hinausgeht.

Also tauchen wir ein wenig in Spinoza ein, in dieses höchst bemerkenswerte Denken. Tauchen wir an einer Stelle ein, die sich nahelegt. Wenn Spinozas Denken dem *mos geometricus* gehorcht, wenn es sich als deduktiv versteht, indem es aus Voraussetzungen Konsequenzen ableitet, dann muss ganz am Anfang sich die wichtigste, die essentiellste Voraussetzung finden. Ganz am Anfang befindet sich die erste Definition in dem Teil *De Deo*. Sie lautet: „1. *Per causam sui intelligo id*, Unter Ursache seiner selbst verstehe ich das, dessen Wesen die Existenz einschließt, oder das, dessen Natur nur als existierend begriffen werden kann.“ Es ist die *causa sui*, die ich in Bezug auf Descartes schon ansprach. *Causa sui* – Ursache ihrer selbst. Es kann nur eine Ursache ihrer selbst geben, nur eine Ursache, die sich selbst verursacht, die also nicht auf eine vorangegangene Wirkung angewiesen ist, sich aus ihr ergibt. Das ist Gott. Die Denkfigur, auf die Spinoza hier zurückgeht, kennen wir aus dem sogenannten ontologischen Gottesbeweis, den zuerst Anselm von Canterbury formulierte, der aber auch bei Descartes in den Meditationen anwesend ist. Die *essentia* Gottes ist *infinite*, es kann ihm nichts fehlen – denn würde ihm etwas fehlen, widerspräche das eben er *essentia* Gottes. Demnach muss ihm notwendig das Sein zukommen, Gott muss notwendig existieren – insofern Gott ja zumindest mehr sein muss als dieser Tisch hier oder ich oder sie oder wir alle gemeinsam. Da aber alles Seiende verursachtes Seiendes ist, alles Seiende eine Ursache haben muss, ist Gott nicht nur *causa prima et ultima* von allem Seienden, also erste Wirkursache von Allem (Gott ist der Schöpfer), sondern eben auch *causa sui* – Ursache von sich selbst.

Spinoza kann diesen Gedanken auch anders fassen – und zwar in der 34. Proposition, im 34. Lehrsatz. Der lautet nämlich schlicht: „*Dei potentia est ipsa ipsius essentia*.“ „Die Macht Gottes ist sein Wesen selbst.“ Macht und Wesen sind bei Gott identisch. Die Macht Gottes zeigt sich aber besonders darin, dass er als einziges Seiendes aus sich selbst heraus existieren kann. Das sagt dann die *demonstratio*: „Denn aus der Notwendigkeit seines Wesens allein folgt, dass Gott die Ursache seiner selbst und aller Dinge ist. Folglich ist die Macht Gottes, durch welche er und alles ist und handelt, sein Wesen selbst.“ Gott ist so mächtig, dass diese Macht, dieses Vermögen von selbst ins Sein übergeht. Ja seine Macht zeigt sich gerade darin.

Gehen wir weiter zur zweiten Definition, wir wollen alle acht durchgehen. Sie lautet: „Endlich in seiner Art heißt ein Ding, das durch ein anderes von gleicher Natur begrenzt werden kann. Ein Körper z.B. heißt endlich, weil wir stets einen anderen größeren begreifen. Ebenso wird das Denken durch ein anderes Denken begrenzt. Dagegen wird ein Körper nicht durch das Denken noch das Denken durch einen Körper begrenzt.“ Die Definition von *finitus*, von endlich, ist die Begrenzung eines Dinges durch ein anderes Ding

von gleicher Natur. Ding heißt hier res. Nun spricht aber Spinoza im weiteren nur von zwei Dingen, nämlich von Denken und Körper, cogitatio und corpus. Es begrenzen sich nun Denken und Denken, Körper und Körper, aber nicht Denken und Körper. Das tun sie aufgrund der Definition, dass sich gleiche Dinge begrenzen, so dass sie sich verendlichen. Ist das Denken aber eine res? Ja, wenn wir uns an Descartes' Bestimmung der einen der drei Substanzen erinnern, nämlich an die res cogitans, die mit der res extensa zusammengenannt wird und beim Menschen in der Tat eine Komposition bilden. Spinoza spricht hier demnach die Sprache des Descartes. Er spricht nicht nur die Sprache. Wir werden sehen, dass er sich beinahe überall auf ihn bezieht. Der einzige Text, den Spinoza zu Lebzeiten unter seinem eigenen Namen veröffentlichte, trägt den Titel: Descartes' Prinzipien der Philosophie auf geometrische Weise begründet, 1663 erschienen in Amsterdam. Spinoza hat sich intensiv mit Descartes auseinandergesetzt, man kann sagen, dass Descartes in einer gewissen Hinsicht Spinozas Lehrer war.

Die Frage ist nicht nur, was wir mit dieser zweiten Definition an dieser Stelle anfangen sollen, die Frage ist, was wir überhaupt mit solchen Definitionen anfangen sollen. Aber – wenn es sich hier um ein Denken more geometrico handelt, dann können wir von den Voraussetzungen nicht verlangen, dass sie uns sogleich sagen, wozu sie als Voraussetzungen dienen. Das wird sich dann jeweils im Gang der Deduktionen zeigen müssen. Und natürlich zeigt es sich auch bei Spinoza.

Zur dritten Definition: „Unter Substanz verstehe ich das, was in sich (in se) ist und durch sich begriffen wird; d.h. das, dessen Begriff nicht den Begriff eines anderen Dinges nötig hat, um daraus gebildet zu werden.“ Bei dieser Definition gibt es das Besondere, dass die Substanz in sich ist. Was soll das heißen, könnte man fragen? Zunächst einmal: dass die Substanz sich nicht von einem anderen Begriff her erklären lassen soll, ist eine klassische Bestimmung. Wenn wir auf die Aristotelische Bestimmung der ousía, d.h. des griechischen Begriffs für Substanz zurückgehen, dann besagt auch er, ohne definiert zu werden, dass ich das, was Kuh heißt, nur durch die Kuh, das Kuhige verstehen kann. Erst recht kann ich die Substanz der Kuh nicht verstehen, wenn ich sage: schwarz oder weiß, flauschig mit Ohren etc. (Akzidenzen). Aber – was heißt: dass die Substanz in sich ist?

Descartes bestimmt die Substanz folgendermaßen: „Unter Substanz können wir nur ein Ding verstehen, das so existiert, dass es zu seiner Existenz keines anderen Dinges bedarf.“ Das ist eine gefährliche Definition für Descartes. Denn klar ist, dass sie sich auf Gott anwenden lässt. Gott ist auch für Descartes causa sui. Er bedarf keines anderen Dinges, um zu existieren. Aber gilt das auch für die res cogitans und die res extensa? Sind sie auch causae suarum, Ursachen ihrer selbst? Das dürfte nicht sein, denn die einzige causa sui ist Gott. Deshalb sagt Descartes auch wirklich irgendwo, dass die Substanz im eigentlichen Sinne, nämlich die einzige unendliche Substanz Gott ist. Denken und

Ausdehnung sind endlich, denn gemäß des Satzes vom Widerspruch wird ein Denken durch ein anderes, ein Körper durch den anderen begrenzt. Aber, wie gefragt, was heißt hier „in sich sein“? Das wird sich gleich zeigen.

Gehen wir weiter zur vierten Definition: „Unter Attribut verstehe ich das an der Substanz, was der Verstand als zu ihrem Wesen gehörig erkennt.“ Attributum, das Zugeteilte, Zugeordnete, wird vom intellectus erkannt. Das Attribut hängt an der Substanz, Attribut heißt: einer Substanz zugeordnet sein. Das ist ein Gedanke, der nicht bei Descartes zu finden ist. Wir werden sehen, dass Spinoza sich hier von Descartes lösen und zu seiner eigenen Radikalität finden wird.

Die fünfte Definition lautet: „Unter Modus verstehe ich die Affektionen der Substanz oder das, was in einem anderen ist, durch das es auch begriffen wird.“ Das ist eine schwierige Definition, eine schwierige Ausdrucksweise. „Affektionen der Substanz“ – das bedeutet, dass der Substanz gewisse Bestimmungen eignen, die ihr gleichsam äußerlich sind, die also nicht zu ihr selbst in sich selbst gehören. Die Substanz ist „in sich“, die modi der Substanz sind „in einem anderen“. Nehmen wir einmal einen Tisch, dann ist dieser Tisch nicht wie die Substanz in sich, sondern er ist in einem anderen, er ist abhängig z.B. von Ursachen, die nicht in ihm sind (der Tischler ist nicht im Tisch). Ein Modus der Substanz, so können wir hier schon einmal sagen, ist die Existenz von Tischen bzw. ganz allgemein die Dingwelt. Die Dinge sind in einem anderen. Worin sind sie? Dazu gleich.

Weiter zur sechsten Definition: „Unter Gott verstehe ich das absolut unendliche Seiende, d.h. die Substanz, die aus unendlichen Attributen besteht, von denen ein jedes ewiges und unendliches Wesen ausdrückt.“ Nun fällt zum ersten Mal der Begriff Gott. Ich hatte ihn bereits in der ersten Definition mitgenannt, in der Spinoza von der Ursache seiner selbst spricht, was ja bedeutet, „seiner“, „dessen Wesen die Existenz einschließt“, d.h. aber doch das Wesen Gottes. In dieser Hinsicht wird die erste Definition mit der dritten und vierten verknüpft. Gott ist als das absolut unendliche Seiende Substanz, die aus unendlichen Attributen besteht. Jedes dieser Attribute drückt ewiges unendliches Wesen aus – exprimare, das ist ein eigentümlicher Gedanke des Spinoza. Er bezieht sich auf den Unterschied in sich und in einem anderen. Was etwas ausdrückt, kommt von einem Inneren ins Äußere. Von der Substanz hörten wir, sie sei in sich. Insofern ihr nun Attribute zukommen, sind diese in der Substanz, drücken also das unendliche Wesen der Substanz aus. Es gibt zu dieser Definition eine Explikation, die ich aber übergehe.

Hier möchte ich schon etwas hinzufügen, das Spinoza an dieser Stelle noch nicht sagt. Er sagt es eigentlich sogar durchaus später, im zweiten Teil als Proposition 1 und 2. Dort wird gesagt: „Das Denken ist ein Attribut Gottes, oder Gott ist ein denkendes Ding.“ sowie: „Die Ausdehnung ist ein Attribut Gottes, oder Gott ist ein ausgedehntes Ding.“ Hier kehren sie

also wieder, die Cartesischen Substanzen der *res cogitans* und der *res extensa*. Die Substanz bzw. Gott (wir wissen, dass diese identisch sind für Spinoza) hat unendliche Attribute. Doch der Verstand kann nur zwei kennen, zwei erkennen: das Denken und die Ausdehnung. Das ist eine implizite Kritik an Descartes von Spinoza. Denken und Ausdehnung können keine Substanzen sein, weil sie endlich sind, durch sich selber begrenzt. Daher gibt es nur *eine* Substanz. Das dürfen Sie aber nicht einfach so nebenbei hören, sondern jetzt müssen sich ihre Ohren spitzen: es gibt nur eine Substanz, und diese ist in sich.

In sich bedeutet nun: die Substanz ist absolut unendlich. D.h. sie hat nichts mehr, was sich noch außerhalb ihrer befinden würde. Würde es so etwas geben, wäre sie keine Substanz. Das meint dann, dass alles sich in dieser Substanz befindet. Wir hörten ja: die Substanz oder Gott ist ein denkendes Ding, die Substanz oder Gott ist ein ausgedehntes Ding. Das muss so sein, insofern Denken und Ausdehnung Attribute der Substanz sind, und als solche von der Substanz her kommen, drücken sie die Substanz aus. Denken und Ausdehnung drücken also Gott aus, denn der ist ja die Substanz. Wie ist das möglich? was ist das für ein Gott, was für eine Substanz?

Die Substanz, in der sich alles befindet, die selber in sich ist, ist die Substanz von Allem oder – ist Alles. Das liegt schon daran, dass die Substanz unendlich ist. Wenn sie unendlich ist, kann sie nicht begrenzt werden. Ist dann aber Gott nicht Alles? Nun – er ist nach Spinoza in der Tat *die Natur selbst*, insofern wir unter Natur nicht ein begrenztes Seiendes verstehen, sondern ein unendliches, ewiges. Deshalb kann Spinoza sagen, Gott ist ein denkendes und ausgedehntes Ding, Gott ist Denken und Ausdehnung, Denken und Ausdehnung drücken Gott aus. Denken und Ausdehnung stehen aber für alles, was es gibt, bilden die Bestimmung der Natur – denn auch der Mensch ist ja Teil der Natur. *Deus sive natura* – es gibt eine Stelle im vierten Teil der Ethik, die lautet: „aeternum namque illud, & infinitum Ens, quod Deum, seu Naturam appellamus, eadem, qua existit, necessitate agit.“ Jenes ewige und unendliche Seiende, das wir Gott oder Natur nennen, handelt vielmehr mit derselben Notwendigkeit, mit der es existiert.“ Wohin ist die Geometrie da geraten? Was ist da geschehen? Gott ist die Natur, die Natur ist Gott?

Spinoza, der Denker des Pantheismus, der teuflische Denker, der Gott mit der Natur identifiziert. Ein Gedanke, der ebenso angezogen hat wie er abstieß. Beinahe alle Denker des sogenannten Deutschen Idealismus waren einmal Spinozisten. Ich lese Hegels Worte zu Spinoza noch einmal: „Wenn man anfängt zu philosophieren, so muß man zuerst Spinozist sein. Die Seele muß sich baden in diesem Äther der einen Substanz, in der alles, was man für wahr gehalten hat, untergegangen ist. Es ist diese Negation alles Besonderen, zu der jeder Philosoph gekommen sein muß: es ist die Befreiung des Geistes und seine absolute Grundlage.“

Spinoza ist ein faszinierender Philosoph.

Sechste Vorlesung

Hegel schreibt über Spinoza: „Wenn man anfängt zu philosophieren, so muß man zuerst Spinozist sein. Die Seele muß sich baden in diesem Äther der einen Substanz, in der alles, was man für wahr gehalten hat, untergegangen ist. Es ist diese Negation alles Besonderen, zu der jeder Philosoph gekommen sein muß: es ist die Befreiung des Geistes und seine absolute Grundlage.“ Diese schönen Worte über Spinoza kann man immer wieder lesen und hören. Doch in der Philosophie geht es um mehr als nur um schöne Worte. Man muss Hegels Worte auch verstehen. Was heißt es, dass es hier um „eine Substanz“ geht? Und was heißt es, dass darin „alles, was man für wahr gehalten hat, untergegangen“ sein soll? Was meint „Negation alles Besonderen“? Und was bedeutet „Befreiung des Geistes“ und „absolute Grundlage“? Vielleicht werde ich nicht all diese Fragen beantworten, aber wir sollten und müssen noch genauer in Spinozas Denken eintauchen, um seine Einzigartigkeit zu verstehen.

Damit habe ich letzte Woche schon begonnen. Ich habe mich auf die acht Definitionen des ersten Teils mit der Überschrift *De Deo* der „*Ethica ordine geometrico demonstrata*“ bezogen und dabei schon gezeigt, inwiefern Spinoza einerseits einen traditionellen Gottesbegriff übernimmt, um ihn andererseits für seine Zeitgenossen nachgerade auf erschreckende Art und Weise zu verändern. Dabei geht es zunächst um so scheinbar harmlose Definitionen wie die der Substanz, der Attribute und der Modi, die Attribute und Modi der Substanz sind. Dabei wird Gott in der sechsten Definition mit der Substanz identifiziert. Das ist keine große Überraschung, hatte doch bereits Descartes Gott als die einzige unendliche Substanz bestimmt. Was nun aber Spinoza anders macht als Descartes, das ist, dass er die bei Descartes noch vorausgesetzten beiden anderen Substanzen, die *res cogitans* und die *res extensa*, das Denken und die Ausdehnung, zu Attributen der göttlichen Substanz macht. (Es gibt unendliche Attribute, doch nur diese beiden können wir erkennen.) Das macht Spinoza nicht einfach so, sondern einzig aus dem Grunde, dass es dem Begriff der Substanz eignet, dass es nur *eine* geben kann.

Diesen Beweis führt Spinoza in den ersten Propositionen des ersten Teils der Ethik durch. Ich möchte ihn hier aussparen, weil wir noch Wichtigeres zu bedenken haben. Aber in der *propositio* 14 heißt es: „Außer Gott kann es weder eine Substanz geben, noch kann eine

begriffen werden.“ Wir können keine andere Substanz als Gott denken, so wie es keine andere als ihn geben kann. Daher spricht Hegel von der „*einen* Substanz“. Zu ihr gehört das Denken und die Ausdehnung als Attribute. Denken und Ausdehnung sind der Substanz also beigeordnet, sie kommen an ihr vor. Das bedeutet dann aber, dass zu Gott Denken und Ausdehnung gehören. Denken und Ausdehnung drücken Gott aus. Denken und vor allem Ausdehnung sind aber das, was wir Natur nennen, wobei zu dieser Natur eben Alles gehört, was es überhaupt und schlechthin gibt – alle Ereignisse, die wir uns z.B. als Geschichte erzählen – das gehört auch zur Natur. Daraus entspringt eine Identifizierung, die in der Philosophie eine Revolution bedeutet hat: Deus sive natura – es gibt eine Stelle im vierten Teil der Ethik, die lautet: „aeternum namque illud, & infinitum Ens, quod Deum, seu Naturam appellamus, eadem, qua existit, necessitate agit.“ „Jenes ewige und unendliche Seiende, das wir Gott oder Natur nennen, handelt vielmehr mit derselben Notwendigkeit, mit der es existiert.“ Gott ist als die eine Substanz die Natur. Das nennt man Pantheismus, notwendig aufgebaut auf einem *monistischen* Denken.

Ich werde nun noch die beiden letzten Definitionen mit Ihnen durchsprechen, um dann zu gewissen Konsequenzen dieses Denkens zu kommen, zu überraschenden Konsequenzen, die nachgerade einen Skandal ausgelöst haben. Die siebente Definition lautet: „Frei heißt ein Ding, das nur aus der Notwendigkeit seiner eigenen Natur heraus existiert und nur durch sich selbst zum Handeln bestimmt (determinatur) wird; notwendig oder vielmehr gezwungen heißt ein Ding, das von einem anderen Ding bestimmt wird, auf gewisse und bestimmte Weise zu existieren und zu wirken.“ Hobbes hatte die Freiheit als die Möglichkeit aufgefasst, sich ungehindert bewegen zu können. Freiheit ist Bewegungsfreiheit. Das klingt etwas reduziert, hat aber doch seine eigene Stärke. Ich kann mich bewegen, wo und wie ich will. Nehmen wir das einmal als ein Beispiel – vielleicht unabhängig davon, dass es von Hobbes stammt. Die Spinozanische Definition enthält diesen Gedanken von Hobbes, wenn sie sagt, dass der frei ist, der „nur durch sich selbst zum Handeln bestimmt“ wird. Ich möchte mich nun in diese Richtung bewegen und kann es. Ich kann den rechten Arm heben und kann es – ich bin frei. Doch – ist unsere Bewegung im Raum wirklich nur „durch sich selbst bestimmt“? Bewegen wir uns im Raum, weil wir uns bewegen wollen? Oder wollen wir uns bewegen, weil wir jenes oder dieses mit dieser Bewegung erreichen wollen? Vorläufig müssen wir wohl sagen: wir bewegen uns niemals einfach nur, weil wir uns bewegen wollen, sondern weil wir mit unserer Bewegung etwas bezwecken wollen. Es gibt eine Ursache für die Bewegung, die die Tradition seit Aristoteles *causa finalis* nennt. Es gibt ein *Telos* der Bewegung, ein Ziel oder einen Zweck.

Die Voraussetzung einer solchen Ursache bringt es aber mit sich, dass der erste Teil der Definition dann aber bereits komplexer wird als sie vorher erschien. Wenn das frei ist, was nur durch sich selbst zum Handeln determiniert wird, dann wäre ein Handeln, das einem Ziel gilt, schon nicht mehr frei. Denn es hätte eine Ursache, die nicht in sich selbst liegt.

Beispiel: ich studiere, um reich zu werden. Der versprochene Reichtum liegt mitnichten in der Handlung des Studierens. Doch zur Definition der Freiheit gehört noch die erste Hälfte des Satzes, die ich bisher nicht bedacht habe: „Frei heißt ein Ding, das nur aus der Notwendigkeit seiner eigenen Natur heraus existiert.“ Was ist das für ein Ding? Welches Ding existiert nur aus der Notwendigkeit seiner eigenen Natur? Existiere ich z.B. notwendig, weil ich der bin, der ich bin? Kann man sich keine Welt ohne PT vorstellen? Ist die Welt ohne PT unmöglich? Offenbar nicht. Es kann eine Welt durchaus auch ohne mich geben – es wird eine geben so, wie es eine ohne mich gegeben hat. Nehmen wir diesen Tisch hier – existiert er notwendig, können wir uns die Welt nicht ohne ihn vorstellen? Ich erspare uns die Antwort. Das einzige Ding, das notwendig aus sich selbst heraus existiert, hatte Spinoza bereits in der ersten Definition genannt: „Unter Ursache seiner selbst verstehe ich das, dessen Wesen die Existenz einschließt, oder das, dessen Natur nur als existierend begriffen werden kann.“ Gott oder die eine Substanz oder die Natur können nur als existierend begriffen werden, weil ihre Essenz notwendig die Existenz enthält. Das bedeutet dann in Bezug auf die Definition der Freiheit, dass nur Gott bzw. die eine Substanz bzw. die Natur aus sich selbst existieren und durch sich selbst determiniert handeln. Nur die *causa sui* ist frei.

(Kurz zu „res“: res heißt Sache, Gegenstand, Ding. Das dürfen wir nicht so hören, als sei damit wirklich ein Ding, ein genau beschriebenes Objekt wie ein Tisch gemeint. Die *res cogitans* ist ja immateriell, eben kein Ding. Wir müssen uns unter res mehr eine Sache im allgemeinen Sinne vorstellen. Allerdings eben bei Spinoza nicht einfach eine immaterielle im Unterschied zur materiellen, denn Gott als die eine einzige res ist ja die Natur.)

Die zweite Hälfte der Definition meint schließlich: „notwendig oder vielmehr gezwungen heißt ein Ding, das von einem anderen Ding bestimmt wird, auf gewisse und bestimmte Weise zu existieren und zu wirken.“ Bezogen auf unser Bewegungs-Beispiel müssen wir demnach sagen, dass die Bewegung – insofern sie z.B. einen Zweck verfolgt – nicht frei genannt werden kann. Denn der Zweck ist scheinbar das andere Ding, das unsere Handlung determiniert. Was bedeutet das aber für uns, die wir nicht – wie die *causa sui* – notwendig existieren? Stellen wir diese Frage für einen Moment zurück und nehmen wir noch die achte und letzte Definition zur Kenntnis.

Sie lautet: „Unter Ewigkeit verstehe ich die Existenz selbst, insofern sie aus der bloßen Definition des ewigen Dinges als notwendig folgend begriffen wird.“ Eine seltsame Definition, könnte man sagen. Doch auch darin befindet sich metaphysisches Dynamit. Die *causa sui* enthält notwendig in ihrem Wesen die Existenz. Diese Notwendigkeit wird begriffen, sie ist gleichsam vernünftig. Die Existenz, die aus dieser Notwendigkeit folgt, ist nun nichts anderes als die Ewigkeit. Das meint: Gott als *causa sui* existiert ewig. Nun gut: eine recht gewöhnliche Auffassung: aber: Gott ist als die eine Substanz ja, wie wir hörten,

nichts anderes als die Natur selbst. Das bedeutet dann aber, dass die Natur ewig existiert. Das wiederum ist jedoch ungewöhnlich, denn für ein christliches Gottesverständnis gilt, dass Gott die Natur geschaffen hat. Das Geschaffene (ens creatum) ist aber nicht ewig. Eine nicht ewige Natur ist für Spinoza aber undenkbar. Das hat die größten Konsequenzen.

Das waren die ersten acht Definitionen der „Ethik“. Gehen wir zurück zur Definition der Freiheit, denn um die geht es ja in der „Ethik“ auf besondere Weise. Frei ist einzig die göttliche Substanz, alles andere ist notwendig und gezwungen. Damit bestreitet Spinoza ganz offen die Freiheit des Menschen. Das zeigt auch der 48. Lehrsatz des zweiten Teils der Ethik. Er lautet: „Es gibt im Geist (in mente) keinen absoluten oder freien Willen; sondern der Geist wird dieses oder jenes zu wollen von einer Ursache bestimmt, die auch wieder von einer anderen bestimmt worden ist, und diese wieder von einer anderen, und so fort ins Unendliche.“ Der freie Wille, sollte es einen geben, müsste in seinem Handeln nur durch sich selbst bestimmt werden – das nennen wir einen „absoluten“ Willen, denn absolut ist das, was abgelöst von allem anderen alles in sich selbst enthält. Nur das Absolute – können wir sagen – ist frei, denn es gibt nichts mehr, von dem es abhängig sein könnte. Alles andere ist relativ, d.h. es steht in Beziehungen mit Anderem. Absolut ist aber nach Spinoza, wie gesagt, nur Gott/Substanz/Natur. Es gibt also keinen freien Willen, weil dieser von Ursachen bzw. von Ketten von Ursachen bestimmt ist, die aber nicht irgendwo enden, sondern ins Unendliche gehen. Warum? Weil wir in der achten Definition des ersten Teils ja hörten, dass die Existenz der Substanz ewig ist.

Mit anderen Worten: wie ich jetzt handle, war seit Ewigkeit determiniert, denn meine Handlung ist Teil einer Ursachenkette, die ins Unendliche zurück– und vorangeht. Wenn alles eine Ursache hat, alles im Verhältnis von Ursache und Wirkung steht, dann ist meine Handlung seit Ewigkeiten determiniert. Das scheint nun aber doch eine bloße Behauptung zu sein. Denn es gibt doch in unserer Praxis klare Hinweise darauf, dass Spinoza falsch liegt. Diesem Schein widmet sich Spinoza im Anhang des ersten Teils der Ethik. Er spricht da von *praejudicia*, von Vorurteilen. Die Menschen würden Vorurteile haben ihre Freiheit betreffend. Eines dieser Vorurteile geht so vor. Es gibt doch Urteile wie gut und schlecht, Verdienst und Sünde, Lob und Tadel, Ordnung und Verwirrung und Schönheit und Hässlichkeit. Unsere Praxis richtet sich doch ganz deutlich nach diesen Urteilen. So wollen wir gelobt und nicht getadelt werden, weshalb wir gut handeln und nicht schlecht. Wir bevorzugen das Schöne vor dem Hässlichen und die Ordnung vor der Verwirrung. Das sind doch offenbar Zwecke, die wir verfolgen und die nur deshalb sinnvoll verfolgt werden können, weil wir auch das Gegenteil verfolgen könnten. Denn ich kann nur loben, wenn ich auch tadeln könnte. Das setzt also eine gewisse Entscheidungsfreiheit, einen freien Willen, voraus.

Spinoza denkt das aber anders. Er schreibt in diesem Anhang Folgendes: „Es wird genügen, das, was jedermann anerkennen muss (was also vernünftig ist), zur Grundlage zu nehmen: nämlich daß alle Menschen, ohne Kenntnis der Ursachen der Dinge, zur Welt kommen und daß alle den Trieb haben, ihren Nutzen zu suchen, und sich dessen wohl bewußt sind (*conscii*). Denn daraus folgt erstens, daß die Menschen sich für frei halten, da sie sich ihres Wollens und ihres Triebes bewußt sind, während sie nicht im Traum an die Ursachen denken, von denen sie zum Begehren und Wollen veranlaßt werden, eben weil sie diese nicht kennen.“ Es folgt noch etwas zweites, doch dazu später.

Das Argument, das Spinoza hier formuliert, ist eines, das bis zu Kant wichtig bleibt und von Kant auch anerkannt wird. Alle Menschen – als Gegenstände der Natur betrachtet, und was sollten Menschen als denkend–ausgedehnte Wesen sonst sein? – kommen zur Welt, ohne dass sie die Ursachen der Dinge kennen. Was ist damit gemeint? Damit ist gemeint, dass wir uns notwendig in einer unendlichen Menge von Ursachen in einer unendlichen Ursachenkette befinden, die wir unmöglich kennen können. Ich bin das Glied einer solchen unendlichen Kette von Ursachen und Wirkungen, die mir unerkennbar bleibt, weil ich nur über einen endlichen Verstand verfüge. Dabei aber eignet mir ein gewisser *conatus*. In der *Propositio 6* des dritten Teils der Ethik heißt es schlicht: „Jedes Ding strebt, soviel an ihm liegt, in seinem Sein zu verharren.“ „*in suo esse perseverare conatur*“. Das heißt, dass wir Menschen, wie er im Anhang zum ersten Teil sagt, unseren Nutzen suchen. Wir streben danach, in unserem Sein zu verharren, wir möchten uns selbst erhalten (was Hobbes ja so betont), und wir wissen, dass wir das tun. Wir streben also nicht nur nach unserem Nutzen, sondern wir sind uns dessen bewusst.

Daraus entsteht das Problem, dass wir uns über uns selbst täuschen. Denn eben weil wir ein Wissen davon haben, dass wir unserem Nutzen hinterherlaufen, meinen wir, das täten wir aus freien Stücken, das wäre ein Beweis, dass wir nach Zwecken handeln, ein Beweis unserer Freiheit. Dabei wissen wir bloß nicht und können es auch nicht wissen, dass jede Handlung in diesem Streben Teil einer unendlichen Determination ist. Wir sind demnach keineswegs frei oder – so könnte man sagen – wir meinen frei zu sein, sind es aber nicht, d.h. unsere „Freiheit“ bestünde in einem Nichtwissen unserer Determination. Spinoza hat dafür ein schönes Beispiel. In einem Brief schreibt er:

„Ein Stein empfängt durch eine äußere Ursache, die ihn stößt, ein gewisses Quantum von Bewegung, durch welches er dann, auch wenn der Anstoß der äußeren Ursache aufhört, notwendig fortfährt sich zu bewegen. [...] Denken Sie nun, bitte, der Stein denke, indem er fortfährt, sich zu bewegen, und er wisse, daß er nach Möglichkeit in der Bewegung zu verharren strebt. Dieser Stein wird sicherlich, da er sich doch nur seines Strebens bewußt und durchaus nicht indifferent ist, der Meinung sein, er sei vollkommen frei [*vollkommen vrij*] und verharre nur darum in seiner Bewegung, weil er es so wolle. Und das ist jene

menschliche Freiheit, auf deren Besitz alle so stolz sind und die doch nur darin besteht, daß die Menschen sich ihres Begehrens bewußt sind, aber die Ursachen, von denen sie bestimmt werden, nicht kennen“ (Brief an Schuller).

Der Stein ist von seinem conatus (Jedes Ding strebt, in seinem Sein zu verharren.) dazu angehalten, in einer Bewegung, die er von außen erhalten hat, zu verharren. Er weiß, dass er sich weiter bewegen will und er meint, er werde sich nur darum weiter bewegen, weil er es will. Doch in Wahrheit hat er irgendeinen Anstoß zu seiner Bewegung erhalten, ja er bewegt sich einfach einem Abhang hinunter der Gravitation gemäß, von dem er aber nichts mehr weiß. Nach Spinoza ist der Mensch ein absolut determiniertes Wesen. Ja wir müssen darüber hinaus sagen: er ist ein absolut determiniertes Wesen in einer absolut determinierten Natur. Das sagt das Beispiel: der Mensch bewegt sich nicht anders als alles, was sich bewegt, auch als der Stein. Wie ich sagte: der Mensch ist Teil der Natur – und warum sollte er anders verursacht sein als ein Fisch im Wasser.

Aber – bei diesem Gedanken bleibt Spinoza nicht stehen: noch haben wir den ganzen Skandal nicht verstanden. Wir haben jetzt verstanden: unsere sich an Zweckursachen orientierenden Urteile sind Vorurteile. Es gibt keine Zwecke. Wir kennen die einzelnen Ursachen nicht, die uns handeln lassen, indem wir uns bewusst sind, dass wir überhaupt etwas wollen. (Dieses Etwas macht uns Lust, sagt Spinoza, aber wir wollen das auf sich beruhen lassen.) Wir tun in dieser Hinsicht genau das, was alle Dinge in der Natur tun: wir wollen in unserem Sein verharren. Wie steht es aber um die Dinge in der Natur? Handeln diese Dinge, weil es Zwecke für sie gibt, nach denen sie streben? Wächst der Baum, weil er blühen will? Regnet es, damit die Pflanzen wachsen? Scheint die Sonne, damit wir gute Laune bekommen? Gibt es Korkeichen, damit wir den Kork für unsere Weinflaschen nutzen können?

Ich erinnere an jene Stelle aus dem vierten Teil der Ethik, die lautet: „aeternum namque illud, & infinitum Ens, quod Deum, seu Naturam appellamus, eadem, qua existit, necessitate agit.“ „Jenes ewige und endliche Seiende, das wir Gott oder Natur nennen, handelt vielmehr mit derselben Notwendigkeit, mit der es existiert.“ Die Natur handelt mit Notwendigkeit, und zwar mit derselben, mit der sie existiert. (Spinoza will nicht die Existenz der Natur als kontingent betrachten, weil das dem Begriff der einen Substanz, dem Begriffe Gottes nicht eignet – Gott kann nur notwendig (nicht zufällig) existieren – und weil eben etwas existiert als Moment der göttlichen Substanz, muss diese notwendig existieren). Doch was meint diese Notwendigkeit?

Wie geschieht das, was in der Natur geschieht? Es geschieht nach mathematischen Gesetzen. Spinoza sagt im Anhang zum ersten Teil, dass „die Wahrheit dem Menschengeschlecht in Ewigkeit verborgen geblieben wäre, wenn nicht die

Mathematik“ „den Menschen eine anderen Norm (Regel) der Wahrheit gezeigt hätte“. Also die Mathematik. Wie schon bei Descartes und bei Hobbes spricht Spinoza der Mathematik eine alles überragende Rolle zu – in einem Text, in welchem der mos geometricus wie sonst nirgendwo zur Anwendung kommt. Nun sagt aber Spinoza noch etwas über die Mathematik, das an dieser Stelle sehr wichtig ist: sie beschäftige sich „nicht mit Zwecken, sondern nur mit dem Wesen und den Eigenschaften der Figuren“. Das scheint so gemeint zu sein: die Winkelsumme im Dreieck beträgt die Summe seiner Innenwinkel, d.h. die Summe zweier rechter Winkel und d.h. 180 Grad. Hat das Dreieck aber einen Zweck? Können Sie damit einen Nagel in die Wand schlagen?

Allerdings kommt es nicht nur darauf an, dass wir erkennen, dass die geometrischen Körper keinen Zweck haben, sondern dass die Natur, soweit sie der mathematischen Erkenntnis zugänglich ist, keine Zweckursachen hat. In ihr geschieht alles nach mathematischen Gesetzen notwendig. Wir bauen einen Kran, weil wir die Hebelgesetze kennen, die mit Notwendigkeit verwirklichen, was sie verwirklichen. Wir können den Kran bzw. seine Produktion mit Berechnung realisieren. Und weil das so ist, ist z.B. die Produktion von Kränen, mithin die Technik überhaupt, so erfolgreich. Denken Sie bloß einmal, was von uns alles berechnet wird und wie hervorragend das alles funktioniert. Das geht nur so, weil jeder einzelne Schritt von Ursache zu Wirkung den mathematischen Gesetzen mit Notwendigkeit unterliegt. Das steckt doch beinahe in jedem Seienden – denken Sie an den digitalen Computer, an das Internet – das ist alles Mathematik. Denken Sie an die Banken, an die Ökonomie, den Kapitalismus, auch das ist alles Mathematik. Und nach Spinoza funktioniert das Alles von Ewigkeit mit Notwendigkeit, weil das zum Wesen der Natur gehört.

Das bedeutet: die Natur hat sich keinen Zweck vorgesetzt. Die Zweckursachen, sagt er, sind „nichts als menschliche Einbildungen“. Das ist die Absage an einen Aristotelismus, der sich bis in die Neuzeit erhalten hat. Die Sonne scheint nicht, weil wir das so schön finden und Gott uns lieb hat. Es regnet nicht, weil die Pflanzen wachsen sollen, sondern es regnet, weil irgendwelche Wetterbewegungen zur Wolkenproduktion geführt haben, der Wind diese in diese Richtung getragen und das Gewicht der Wassertropfen genau zu diesem Zeitpunkt so groß geworden ist, dass sie eben genau dann zur Erde fielen – was nach Spinoza bis ins Unendliche zurück verfolgt werden könnte. Diese Absage an eine natürliche Teleologie gehört zum Charakter der modernen Naturwissenschaft. Es gibt in der Natur keine Zwecke. Und wir Menschen sind nach Spinoza nichts anderes als Wesen der einen und göttlichen Natur, also gibt es auch für den Menschen nur einbildungsmäßige Zwecke, so wie es eine illusionäre Freiheit gibt.

Denken wir das noch in zwei Schritten weiter. Ich werde noch zwei Propositionen aus dem ersten Teil der Ethik zitieren und mit ihnen durchdenken, damit wir das ganze Panorama

dieser skandalösen Philosophie vor uns haben. Also: es gibt keinen freien Willen, alles geschieht mit mathematischer Notwendigkeit, es gibt keine Zweckursachen in der Natur. Das impliziert folgenden Gedanken: „In der Natur der Dinge gibt es nichts Zufälliges (contingens), sondern alles ist aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur bestimmt, auf gewisse Weise zu existieren und zu wirken.“ Das ist die *Propositio 29*. Ich bringe diesen Lehrsatz hier noch, weil Ihnen vielleicht hätte einfallen können, nach dem Zufall zu fragen. Es gibt nach Spinoza keinen Zufall, kann ihn nicht geben. Die Frage nach dem Zufall ist natürlich interessant. Wir reden davon, dass etwas Zufall war oder ist. Doch wenn alle Dinge der Natur verursacht sind, wenn sie nach dem Gesetz von Ursache und Wirkung geschehen, kann es keinen Zufall geben. Spinoza hat ein Beispiel, das er in einem etwas anderen Kontext verwendet, aber das ist gleichgültig: jemand wird von einer Dachpfanne erschlagen. Wir sagen, das war Zufall (Pech). Doch Spinoza weist darauf hin, dass wir jeden Ursache-Wirkungs-Schritt rekonstruieren könnten. Irgendwann hat sich über jenem Meer irgendein Wind erhoben, der dann irgendwann diese locker auf dem Dach liegende Dachpfanne dazu brachte zu fallen. Dieser Mensch da war gerade unterwegs, um dies oder das zu erledigen, bzw. er hatte gerade Lust, diesen Fuss vor seinen anderen zu setzen und dann fiel die Dachpfanne. Das ist insgesamt für Spinoza nichts anderes als ein mechanisches Gesetz in Anwendung. Dass wir das Zufall nennen, das kommt daher, dass wir uns eben Zweckursachen einbilden und wir im Fallen der Dachziegel keinen Zweck erkennen können. Zufall wäre so gesehen die Unmöglichkeit, alle Kausalketten zusammenzurechnen, die zu jenem Dachpfannenfall auf den Kopf führte. „Zufall aber wird ein Ding aus keinem anderen Grund genannt als wegen unserer mangelhaften Erkenntnis“, sagt Spinoza. In Wirklichkeit aber war alles genau bestimmt, genau determiniert.

Alles ist determiniert, es gibt keinen Zufall. Nun fehlt vielleicht noch der letzte radikale Schritt, der dazu führte, dass Spinoza von den meisten Intellektuellen seiner Zeit als ein Monster betrachtet wurde. In der *Propositio 33* heißt es: „Die Dinge konnten auf keine andere Weise und in keiner anderen Ordnung von Gott hervorgebracht werden, als sie hervorgebracht worden sind.“ Hervorgebracht heißt hier im lateinischen: *producere*. Spinoza will nicht nur darauf hinweisen, dass es keinen Zufall gibt, sondern dass Gott, der mit der Natur identisch ist, alles mit „höchster Vollkommenheit“ (*summa perfectione*) produziert hat. Von Descartes hatten wir ja noch gehört, dass er sich einen Gott vorstellen kann, der uns täuscht, der womöglich sogar die mathematischen Gesetze vortäuscht, weil er sie jederzeit neu definieren könnte. Das ist einer franziskanischen Gottesvorstellung geschuldet, die auf Duns Scotus und Wilhelm von Ockham zurückgeht. Gott ist der absolute Schöpfer, der auch die mathematischen Gesetze geschaffen hat. Weil sie geschaffen sind, kann er sie stets und plötzlich neu schaffen, so groß ist seine Macht. Bei Descartes geht das so weit, dass er eine *creatio continua* denkt, d.h. er meint, dass jeder Zeitpunkt einen schaffenden Gott voraussetzt. Das meint: Gott schafft jeden Augenblick

die mathematischen Gesetze, wie sie sind. Das meint wiederum: er könnte sie auch anders schaffen bzw. sie könnten auch ganz aufhören, wenn Gott es wollte. Das nennt man Voluntarismus.

Für Spinoza ist die Natur eine notwendige Produktion, d.h. die geometrischen Gesetze konnten nur so produziert werden, wie sie eben produziert wurden. Sie sind daher auch von höchster Vollkommenheit, es gibt an den geometrischen Gesetzen nichts auszusetzen, es fehlt ihnen nichts. Es fehlt auch den Bäumen nichts, es fehlt auch dem menschlichen Körper nichts. Und wenn es kranke Körper gibt, dann ist das ein Hinweis darauf, dass die Produktion kranker Körper einen größeren Reichtum von Körpern bedeutet – was dann wiederum eine höhere Vollkommenheit der Produktion darstellt. Das meint: Gott konnte alles mit Notwendigkeit nur so produzieren, wie es produziert ist. Zu glauben, er könnte das auch noch anders tun, ist ein Denkfehler. Es würde dem Wesen der einen Substanz nicht entsprechen, wenn wir meinten, es gäbe andere Möglichkeiten, andere Möglichkeiten einer besseren Natur.

Dies, dass Gott einer eigenen Notwendigkeit unterliegt, wird in der Formulierung *causa sui* mitgedacht. Auch Gott unterliegt einer *causa*, allerdings im Unterschied zu allem anderen einer *causa*, die er selbst ist. Frei sein heißt demnach, seiner eigenen, keiner fremden Notwendigkeit unterliegen. Genau das sagt aber die erste Hälfte der siebenten Definition des ersten Teils, also der Definition der Freiheit: „Frei heißt ein Ding, das nur aus der Notwendigkeit seiner eigenen Natur heraus existiert und nur durch sich selbst zum Handeln bestimmt (*determinatur*) wird“. Freisein ist, seiner eigenen Notwendigkeit folgen. Das kann einzig Gott. Er unterliegt der Kausalität notwendig, indem er diese selbst ist.

Es ist natürlich dabei vielleicht sogar überflüssig, das Produzierende Prinzip noch Gott zu nennen. Spinoza führt in einer Anmerkung zum Lehrsatz 29, also dem Lehrsatz, der von der Unmöglichkeit des Zufalls spricht, einen Begriff ein, der dem Sachverhalt, dem er nachdenkt, eher entspricht. Dort unterscheidet er eine schaffende Natur von einer geschaffenen Natur, eine *natura naturans* von der *natura naturata*. Was hier in der Ethik produziert, was das Seiende produziert, ist nicht der Schöpfergott, auch wenn das manchmal noch so klingt, sondern die *natura naturans*, die produzierende Natur, die freilich als die eine Substanz Gott ist.

Ich habe schon mehrfach betont, dass diese Philosophie wie keine zweite des 17. Jahrhunderts einen Skandal losgetreten hat. Dieser Skandal ereignete sich allerdings erst im 18. Jahrhundert, als ein gewisser deutscher Philosoph namens Friedrich Heinrich Jacobi im Jahre 1785 ein Buch über Spinoza veröffentlichte, in dem er meinte, dass Spinozas Denken Pantheismus sei, dieser Pantheismus sei aber nichts anderes als

konsequentester Rationalismus und daher Atheismus. Atheismus aber – das kam einem philosophischen Todesurteil gleich.

Der Effekt dieses Buches von Jacobi war aber anders als er erwartete. Lessing, der bereits 1781 starb, hatte sich vor seinem Lebensende noch zum Spinozismus gleichsam bekannt. Das war freilich ein großes Ereignis, dass sich dieser große Dichter der Aufklärung zu so einer fragwürdigen Philosophie hingezogen fühlte. Das wurde nun von den Lesern des Jacobi-Buches aufmerksam zur Kenntnis genommen. Man konnte über Spinoza unterschiedlicher Meinung sein. Während Jacobi ihn bekämpfte, begeisterten sich die nun langsam hervortretenden Philosophen des Deutschen Idealismus für ihn. Hölderlin, Hegel und Schelling, sie alle wurden von Spinoza angezogen, selbst wenn sie ihn jeweils auf ihre Weise interpretierten. Doch der Hegelsche Satz: „Wenn man anfängt zu philosophieren, so muß man zuerst Spinozist sein.“ kann nachgerade wörtlich auf die gerade genannten drei bezogen werden. In ihrer Jugend waren sie alle Spinozisten.

Kommen wir abschließend noch einmal auf Spinoza selbst zurück. Es gibt keine Freiheit in der göttlichen Substanz – außer eben, dass diese ihrer eigenen Notwendigkeit unterliegt und insofern als frei bezeichnet werden kann. Was kann dann aber der Mensch tun? Ist es nicht eine schreckliche Missachtung des Menschen, ihn im Prinzip auf die Dinglichkeit einer Qualle zu reduzieren? Auch eine Qualle bewegt sich ihrer Determination gemäß genauso wie der Mensch.

Wer über dieses Problem etwas bei Spinoza erfahren will, muss den fünften Teil über die menschliche Freiheit lesen. Nicht dass er hier etwa dann doch irgendeine bisher verschwiegene Freiheit vorstellt. Aber er nennt doch einen Weg, den wir beschreiten können, um uns von der Qualle zu unterscheiden – bzw. wir unterscheiden uns immer schon von den Quallen. Die Propositio 24 des fünften Teils lautet: „Je mehr wir die Einzeldinge erkennen, um so mehr erkennen wir Gott.“ Wir können Gott erkennen, weil wir – anders als die Tiere – über einen Verstand verfügen, der es uns ermöglicht, die Welt bzw. die Natur zu erforschen. Die Qualle ist in dieser Hinsicht ein schönes Beispiel. Sie kann nämlich nicht sich selbst oder uns erkennen. Wir können aber sie (und uns) erkennen. Und in ihr zeigt sich eine Vollkommenheit, die nur von einem liebenden Gott stammen kann.

Und in der Tat ist das Vermögen, das uns die Natur bzw. Gott erkennen lässt, für Spinoza nicht mehr bloß eine technische Anwendung. Spinoza unterscheidet im 40. Lehrsatz des zweiten Teils der Ethik (in der 2. Anmerkung), drei Gattungen der Erkenntnis. Die erste nennt Spinoza Meinung oder Phantasievorstellung. Die zweite besteht darin, dass wir Allgemeinbegriffe mit adäquaten Ideen von Gegenständen verbinden können. Ich habe den Allgemeinbegriff Vogel, den ich mit einer adäquaten Idee des Vogels verbinden kann.

Das nennt Spinoza ratio, Vernunftkenntnis. Die dritte Form der Erkenntnis aber heißt intuitio, Intuition. Ich will das nicht weiter ausführen, ich will aber nur betonen, dass Spinozas Gottes-Erkenntnis nicht mehr im bloßen Rechnen besteht.

Vielmehr spricht er von einem spezifischen Affekt und zwar der Liebe. Es gibt einen amor Dei intellectualis, eine verstandesmäßige Liebe Gottes, an der wir – ihn erkennend – teilhaben können. Wir lieben, indem wir erkennen. Das ist vielleicht keine Freiheit, aber möglicherweise mehr als das. Jacobi berichtet von einem Gespräch mit Lessing, wie gesagt, diesem großen Dichter. Darin geht es um Spinoza und seinem Gedanken, dass wir nicht frei seien. Lessing soll da gesagt haben: „Ich merke, Sie hätten gern Ihren Willen frei. Ich begehre keinen freien Willen.“ Für Lessing war Spinozas Denken das Beste, zu dem wir kommen können.

Siebente Vorlesung

„Verflucht sei er bei Tag, und verflucht sei er bei Nacht. Verflucht sei er, wenn er sich hinlegt, und verflucht sei er, wenn er aufsteht. Der Herr möge seinen Namen unter dem Himmel tilgen“, lautet Spinozas Verfluchung, ausgesprochen von der Amsterdamer Synagoge im Jahre 1656. Natürlich wurde dieser Fluch ohne Kenntnis der noch nicht verfassten „Ethik“ ausgesprochen. Spinoza scheint demnach schon früh seinen freisinnigen Charakter angedeutet zu haben. Er war ein Unzeitgemäßer, dessen Denken dann später – vor allem im sogenannten Deutschen Idealismus – Karriere gemacht hat.

Ungewöhnlich, dass er *eine* Substanz dachte, dass er sie mit Gott identifizierte, dass dadurch eine Identität von Gott und Natur entsteht, eine Philosophie des Pan-theismus, dass er dieses Denken ganz mit der Methode des *mos geometricus* ausführte, dass er die Kausalität so streng dachte, dass nur noch die Substanz selbst frei war, aber nichts mehr in ihr – also dass der Mensch wie die Natur einer totalen Determination unterliegen –, dass er aber dennoch dachte, dass der Mensch sein Glück finden konnte und zwar im amor Dei intellectualis, in einer Erkenntnis der Substanz, d.h. einer Erkenntnis Gottes, die intuitiv und nicht rational vollzogen wurde – das und noch mehr hat immer wieder spätere Philosophen angezogen (Schopenhauer – der Monismus des Willens, das hat Sch. selbst nicht so gesehen, er hat Spinoza wegen seiner Überwindung Descartes' geschätzt).

Heute kommen wir zu einem anderen Philosophen, zu Gottfried Wilhelm Leibniz, geboren 1646 in Leipzig, gestorben 1716 in Hannover. Spinoza wurde 1632 geboren, d.h. Leibniz und Spinoza teilen dieselbe Generation. Leibniz war nicht nur Philosoph, sondern, wie wir heute sagen, Universalgelehrter. Bekannt ist z.B., dass er zu den Erfindern der Infinitesimalrechnung gehört. Was ist das? Eine mathematische Technik der Analysis

(oder Nichtstandardanalysis), mit Integralen und Differentialen zu rechnen. Es geht um die mathematische Erfassung unendlich kleiner Intervalle. Wie auch immer: Leibniz stritt sich in seinen letzten Lebensjahren mit keinem geringeren als Isaac Newton darüber, wer denn nun die Infinitesimalrechnung gefunden hatte. (Newton wahrscheinlich früher, aber er hatte seine Untersuchung später veröffentlicht – Welch ein dämlicher Streit). Leibniz war auch ein Erfinder, er erfand eine Rechenmaschine oder Maschinen zur Windnutzung bei der Grubenentwässerung im Oberharzer Bergbau. Es gibt von ihm Pläne für ein U-Boot. Ich hatte schon darauf hingewiesen, dass er die Mathematik bereitstellte, mit der man das Prinzip der Lebensversicherung entwickeln konnte. Wenn wir das alles in Betracht ziehen, ist Leibniz vielleicht *der* Denker der Neuzeit – denn er verbindet metaphysische Absichten seiner Philosophie mit ganz handfesten technischen Anwendungen.

Lassen Sie mich ein wenig dabei bleiben. Was treibt einen Philosophen an, Pläne für ein Unterseeboot zu entwickeln? Oder was treibt einen Unterseebootentwickler dazu, zu philosophieren? Und Leibniz war wirklich ein wichtiger und ganz eigenständiger Philosoph – nicht wie vielleicht Leonardo da Vinci, den wir auch als einen Universalgelehrten betrachten, der es aber nicht zu einem wichtigen Denken brachte, der allerdings dafür natürlich in der Kunstgeschichte eine ganz andere Bedeutung hat. Wenn ein Philosoph Pläne für ein Unterseeboot entwickelt, dann muss darin ein Weltverständnis liegen, das zwischen dem Denken und dem Unterseeboot, d.h. dann doch der Technik, eine essentielle Verbindung sieht. Ich hatte ja schon bei Descartes, Hobbes und Spinoza auf das innige Verhältnis zwischen Philosophie und Mathematik hingewiesen. Bei Leibniz ist diese Verbindung noch greifbarer.

Leibniz stattete Spinoza im Jahre 1676 in Den Haag einen Besuch ab. Er blieb einige Tage. Es ist nicht bekannt, was die beiden besprachen, was Leibniz mitnahm, Spinoza konnte nicht mehr viel mitnehmen, denn er starb ein paar Monate später. Leibniz und Spinoza scheinen vollkommen verschiedene Charaktere gehabt zu haben. Dort der bescheidene, zurückgezogene, nachgerade arme Spinoza, hier der mit einer großen Barock-Perücke ausgestattete Universalgelehrte, der sogar europäische Politik treiben wollte. Leibniz hatte Spinozas „Tractatus theologico-politicus“ gelesen und ihn ein „schreckliches Buch“ genannt. Doch irgendetwas wird Leibniz angezogen haben.

Ich werde mich auf ein spätes Werk Leibniz' beziehen, auf die sogenannte „Monadologie“ von 1714. Das Werk ist gleichsam eine Gelegenheitsarbeit. Leibniz wollte einem französischen Bekannten, dem nicht so sehr wichtigen Philosophen Nicolas Francois Rémond seine Metaphysik darlegen. Leibniz gab diesem Text den Titel „Eclaircissement sur les Monades“, was sagt, dass das Werk auf Französisch verfasst wurde. Dass es sich bei diesem Text um eine Gelegenheitsarbeit handelt, kann man vielleicht schon daran erkennen, dass es sich einfach um 90 durchgezählte Paragraphen handelt, die keine

methodische Systematik nahelegen. Dennoch wird man sagen müssen, dass die „Monadologie“, ein Titel, der 1720 anlässlich der ersten Übersetzung ins Deutsche entstand, zu den Hauptwerken der neuzeitlichen Philosophie gehört.

Natürlich ist die „Monadologie“ nicht das einzige wichtige Werk Leibnizens. Da wäre z.B. noch zu nennen die „Theodizee“ von 1710, ein in seiner Art ganz anderes Werk, wortreich, ausführlich, ein „Schinken“ sozusagen. Oder da sind die „Principes de la nature et de la Grace fondés en raison“, die „Prinzipien der Natur und der Gnade gegründet auf der Vernunft“, wie die „Monadologie“ aus dem Jahre 1714. Diese beiden Werke weisen naturgemäß einige Ähnlichkeiten auf. Zu Leibnizens Werk gehören auch seine ausführlichen Briefwechsel z.B. mit Burchard de Volder vor 1709 oder mit Samuel Clarke aus dem Jahre 1715/16 oder mit dem Jesuiten Bartolomäus des Bosses. Wer sich mit Leibniz beschäftigen will, muss auch die Briefwechsel studieren (Briefwechsel – wird es in Zukunft nicht mehr geben).

Also die „Monadologie“. Da ist zunächst zu fragen: was heißt das eigentlich, Monade? Die $\mu\omicron\nu\acute{\alpha}\varsigma$ ist die Einheit, $\mu\acute{\omicron}\nu\omicron\varsigma$ heißt allein, einzeln. Wir können den ersten „Paragraphen“ der Monadologie zur Hilfe nehmen. Der lautet: „Die Monade, von der wir hier sprechen werden, ist nichts anderes als eine einfache Substanz (une substance simple), die in Zusammensetzungen eingeht; einfach heißt: ohne Teile.“ Da haben wir also wieder dieses Wort, diesen Begriff: Substanz. Daran haben sich die neuzeitlichen Philosophen Descartes, Spinoza und Leibniz abgearbeitet. Auch John Locke (1632 (im selben Jahr wie Spinoza) -1704), auf den ich hier nicht eingehen werde und nicht eingegangen bin, setzt sich mit der Bedeutung der Substanz auseinander, mit der Frage sozusagen: was heißt Substanz im Sinne von: was ist die Substanz?

Was für Leibniz – der den Begriff der Monade, historisch gesehen, wohl von Giordano Bruno hat, ihn aber ganz anders verwendet – wichtig ist, ist also die Einheit, Einfachheit, Einsheit der Substanz, was meint, ohne Teile zu sein, eine gewiss seltsame Bestimmung, die aber schon auf den metaphysischen Charakter der Monade hinweist. Was ist ohne Teile, könnte man fragen? Für Leibniz die Einfachheit als solche. Wir müssten demnach den Unterschied zwischen einer Einheit und einer Einfachheit betonen. Eine Einheit (Leibniz nennt die Monade auch unité) kann sehr wohl Teile haben, eine Einfachheit, wie Leibniz sie denkt, nicht. Freilich gibt es etwas, was an diese Form der Einfachheit erinnert.

Gehen wir weiter zum zweiten „Paragraphen“: „Und es muss einfache Substanzen geben, weil es Zusammensetzungen gibt; denn das Zusammengesetzte ist nichts anderes als eine Anhäufung (un amas) oder Aggregat (aggregatum) von Einfachem.“ Aggregare heißt Anhäufen. Darin steckt das lateinische grex, Herde. Leibniz betont also, dass es ja Seiendes gibt, das wir als Anhäufung von Einfachem betrachten. Wohlgedenkt: man

könnte jetzt sagen: aha, es gibt Einheiten/Ganzheiten, die aus Teilen bestehen, d.h. dann Anhäufungen, die aus Einfachem hervorgehen. Doch Leibniz sagt eben nicht Ganzheiten und Teile, sondern Anhäufung und Einfaches. Eine Anhäufung ist keine Ganzheit, sowie ein Einfaches kein Teil ist. Was nicht bedeutet, dass es in der Monade keine Vielheit geben kann, doch dazu später.

Im dritten „Paragraphen“ wird er noch deutlicher: „Nun gibt es da, wo es keine Teile gibt, weder Ausdehnung noch Figur, noch die Möglichkeit einer Teilung. Und diese Monaden sind die wahren Atome der Natur oder, mit einem Wort, die Elemente der Dinge.“ Die Monade hat keine Ausdehnung. Dennoch kann sie in der Anhäufung existieren und die Natur bilden, d.h. das Seiende ausmachen. Wie ist so etwas möglich? Für gewöhnlich kann aus etwas, das keine Ausdehnung hat, auch in der Anhäufung nichts Ausgedehntes hervorgehen. Nun scheint es aber doch Ausdehnung zu geben? Oder? Es gibt doch ausgedehnte Materie – Materie ist ausgedehnt? Wie ist das mit so etwas wie dem Bewusstsein? Ist das Bewusstsein ausgedehnt? Ist ein Gedanke ausgedehnt? Und was gibt es, was nicht Bewusstsein ist? Ist nicht alles Bewusstsein?

Sehen wir uns weiter an, wie Leibniz die Substanz, d.h. die Monade, denkt. „Paragraph“ 4: „Es ist auch keine Auflösung zu befürchten, und es gibt überhaupt keine vorstellbare Art, durch die eine einfache Substanz auf natürliche Weise vergehen kann.“ Das rein Einfache kann sich *als solches* nicht verändern, denn würde es sich verändern, müsste es auch eine quantitative Veränderung aufweisen, weil jede Veränderung immer zugleich qualitativ und quantitativ vor sich geht: z.B. das Altern ist eine qualitative Veränderung, die sich auch quantitativ niederschlägt (z.B. weniger Haare). Vergehen gibt es also nur beim Zusammengesetzten, das Zusammengesetzte kann vergehen, nicht das radikal Einfache.

Dasselbe gilt für das Beginnen. Das Einfache kann nicht auf natürliche Weise (*naturellement*) anfangen, heißt es im 5. „Paragraphen“. Denn sie entsteht nicht durch Zusammensetzung. Demnach ist ein Beginn immer mit Zusammensetzung verbunden, m.a.W. Entstehen und Vergehen gibt es nicht bei der einzelnen Monade, sondern nur bei der Anhäufung von Monaden.

Doch wir haben hier aufmerksam zu sein und zwar aufmerksam zu sein auf das Wort „auf natürliche Weise“ (*naturellement*). Wir befinden uns im Bereich der Metaphysik. Wenn Leibniz sagt, dass die Monade nicht natürlich entstehen kann, heißt das nicht, dass es für sie überhaupt keinen Anfang gibt. Das bezeugt nun Paragraph 6: „Also kann man sagen, daß die Monaden nur auf einen Schlag beginnen oder enden können, das heißt, sie können nur durch Schöpfung (*par creation*) beginnen und durch Vernichtung (*annihilation*) enden, während das Zusammengesetzte mit Teilen beginnt oder endet.“ Anders als Spinoza ist Leibniz daran interessiert, die christliche Religion in sein Denken

einzu beziehen. Leibniz nennt Spinozas „Tractatus theologico-politicus“ ein „schreckliches Buch“, weil Spinoza darin ein spezifisches Bibelverständnis, eine bestimmte Auslegungsweise der Bibel, angreift. Leibniz ist bei aller Genialität eine kleinbürgerliche Figur, die auf die Gefühle der Allgemeinheit und damit auf seine Reputation Rücksicht genommen hat. Das ist kein philosophisches Argument. Was aber stimmt, das ist, dass Leibniz bei aller Radikalität in seinem Denken theologische Vorgaben anerkennt. So eben in dem Gedanken, dass zwar Monaden nicht entstehen und vergehen können, aber doch mit einem Schlag beginnen *und* vernichtet werden können, d.h. mit der Schöpfung und der Rücknahme der Schöpfung, was bei Leibniz ein nicht unwichtiger Gedanke ist. Dazu später.

Im Paragraphen 7 heißt es nun weiter über die Substanz bzw. die Monade: „Es gibt auch keine Möglichkeit zu erklären, wie eine Monade durch irgendein anderes Geschöpf umgewandelt oder in ihrem Inneren verändert werden kann; weil man in ihr weder etwas umstellen noch sich eine innere Bewegung vorstellen kann, die in ihr angeregt, gelenkt, vermehrt oder vermindert werden könnte, wie dies bei Zusammensetzungen möglich ist, bei denen es einen Wechsel zwischen den Teilen gibt. Die Monaden haben keine Fenster, durch die irgend etwas ein- oder austreten könnte.“ Ein seltsamer Gedanke. Warum? Weil hier nun plötzlich etwas aufkommt, was uns vorher noch nicht beschäftigt hat. Die Innen/Außen-Unterscheidung. Hat sie uns aber wirklich nicht beschäftigt? Spinoza bezeichnet die Substanz als etwas, was in sich ist. Insofern nach Spinoza die Substanz das Ganze des Seienden ist, ist alles in ihr, d.h. es gibt das, was man bei Spinoza eine totale „Immanenz“ nennt. Es gibt nichts mehr außerhalb der Substanz – Sie sehen schon hier, inwiefern der neuzeitliche Begriff der Substanz sich sehr von dem Begriff der *ousía* bei Aristoteles entfernt. Für Aristoteles ist die Innen/Außen-Unterscheidung in Bezug auf die Substanz keine Frage. Für Spinoza und für Leibniz offenbar schon.

Allerdings gibt es natürlich einen Unterschied zwischen Spinoza und Leibniz. Leibniz nennt die Monade eine Einfachheit. Das bedeutet aber für Leibniz keineswegs, dass es nur *eine* Monade, eine Substanz geben kann. Für ihn gibt es sogar unzählig viele Substanzen. Für Spinoza gibt es nur eine. Worauf Leibniz hier reagiert, das ist das Problem, dass die Substanz nicht einfach so gegeben sein kann. Sie muss für gewöhnlich Akzidenzen aufweisen. Dieses Problem klärt Spinoza so, dass er der Substanz unendliche Attribute zuspricht, von der wir nur zwei erkennen können, nämlich das Denken und die Ausdehnung. Für Leibniz gilt im Grunde auch das, was Spinoza schon denkt: die Monade hat alle möglichen Akzidenzen immer schon in sich (Leibniz nennt das nicht Akzidenz). Das meint, dass sie keine Fenster hat. Die Monade befindet sich nicht in einem Austausch mit einer anderen Monade. So eine Berührung mit Anderem ist nur bei Zusammensetzungen denkbar, bei denen zwischen den Teilen (die wiederum aus Monaden bestehen müssen) Bewegungen möglich sind.

Das gilt es festzuhalten. Alles, was die Monade betrifft, geschieht in ihrem Inneren. Um hier noch einmal an das Paradigma des Bewusstseins zu erinnern: geschieht nicht auch dem Bewusstsein alles in seinem Inneren? Ich will nur darauf hinaus, dass Leibniz nicht bezweifelt, dass es etwas gibt wie die Natur oder die Welt. Doch das gilt stets immer nur innermonadisch, gilt für jede Innensphäre der Monade. Freilich ist das ein befremdlicher Gedanke, aber nicht ganz unverständlich.

Schauen wir uns jetzt einmal diese Innensphäre etwas genauer an. Es hat bis jetzt den Anschein, als wäre die Monade eine rein einfache Substanz, die sich zu Aggregaten sammelt, aber als solche nichts anderes ist als einfach. Es ist aber nun für Leibniz so, dass es viele Monaden gibt. Nun sagt er, dass es „in der Natur niemals zwei Wesen gibt, die vollkommen gleich sind“ (9). Gemäß dem sogenannten Principium identitatis indiscernibilium können nur zwei völlig ununterscheidbare Monaden identisch sein – was hieße, dass es diese als zwei gar nicht gäbe, d.h. weshalb es eben unmöglich ist, dass es zwei völlig gleich Wesen in der Natur gebe. Da es nun viele Monaden gibt, unterscheiden diese sich notwendig. Nun hat Leibniz vorher schon behauptet, dass die Monaden eine totale Innensphäre ausbilden, d.h. das, was eine Monade von der anderen unterscheidet, muss, wie es heißt (11) von einem „inneren Prinzip“ herrühren.

Es gibt demnach vorübergehende Zustände der Monade, wie es heißt (14), die eine Vielheit in einer Einheit oder in einer einfachen Substanz vorstellen. Hier heißt es also nun doch, dass die ganz einfache Substanz in sich eine Vielheit vorstellen kann – allerdings stets in Form von vorübergehenden Zuständen. Was kann das nun sein? Leibniz nennt diese inneren und vorübergehenden Zustände, die sich als Vielheit repräsentieren, „Perzeptionen“. Was aber ist eine Perzeption? Das Wort perceptio stammt von dem Verbum percipere her: erfassen, wahrnehmen. Ich perzipiere, meint: ich nehme wahr, stelle vor. Ist das dasselbe? Nun: für Leibniz spielt es keine Rolle, ob wir es Wahrnehmung oder Vorstellung nennen, weil beides immer schon im Inneren der Monade stattfindet. Natürlich nehme ich wahr – nach Leibniz –, was mich aber nicht berechtigt, zu meinen, dass das Wahrgenommene von einem Außen in ein Inneres eingeht – so wäre dann wahrscheinlich der Begriff der Vorstellung doch passender. Denn Vorstellungen, so meinen wir, sind ja immer schon innen. Aber unter Umständen kann ich eine Vorstellung kaum von einer Wahrnehmung unterscheiden. Lassen wir das und sagen – die Monade hat Perzeptionen in dem Sinne, dass sie irgendwelche Bewegungen in sich hat.

Warum können wir das so ungenau sagen? Weil Leibniz sogleich zwischen Perzeption und Apperzeption unterscheidet und die Cartesianer kritisiert. Wie unterscheiden sich Perzeption und Apperzeption voneinander? Apperzeption kommt von adpercipere, hinzuwahrnehmen/vorstellen. Damit meint nun Leibniz, dass in der Apperzeption das klare

Bewusstsein hinzutritt, etwas vorgestellt oder wahrgenommen zu haben, während Perzeptionen auch durchaus unbewusst geschehen können. Die Cartesianer meinen, nach Leibniz, dass alle Perzeptionen notwendig Apperzeptionen sein müssen, dass alles Perzipierte notwendig ein Bewusstsein, cogito, voraussetzt. Das führt dann dazu, dass z.B. Tiere keine Perzeptionen (keine res cogitans – ich habe das schon angemerkt) haben, denn offenbar wissen sie ja nicht, dass sie perzipieren. Das ist für Leibniz nicht so. Die Tiere haben durchaus Perzeptionen, auch wenn sie nicht apperzipieren.

Das „innere Prinzip“, von dem vorhin die Rede war, dieses „innere Prinzip“, das in der Monade Veränderung und Bewegung hervorruft, sind aber nicht die Perzeptionen, sondern das, was uns gleichsam zu Perzeptionen bringt, was uns antreibt, zu perzipieren. Das ist nach Leibniz der sogenannte „appetitus“ (15). Dieser appetitus ist eine Tätigkeit (action), die den Wechsel von einer Perzeption zur anderen antreibt.

Das Seltsame ist ein wenig, dass Leibniz diesen appetitus im weiteren Verlauf der Monadologie nicht mehr nennt, wobei aber klar ist, dass er überaus wichtig ist für die ganze Konzeption der Substanz bzw. Monade. Wie wichtig er ist, zeigt der erste Paragraph einer anderen Schrift, nämlich der schon erwähnten Principes de la nature et de la Grace, fondés en raison. Dort heißt es im ersten Satz: „Die Substanz ist ein Seiendes, das der Handlung (action) fähig ist.“ Ein seltsamer Beginn, könnte man sagen. Aber doch interessant und wichtig. Dass etwas in der Monade geschieht, ist für Leibniz keine Nebensache, sondern es gehört zu den Hauptmerkmalen der Substanz. Daher ist der appetitus sehr wichtig.

Über ihn ist nun noch gesagt, dass er immer erstrebt, eine volle Perzeption zu erlangen, dass das aber nicht immer gelingt. Worauf es ankommt, das ist aber, zu sehen, dass die Perzeptionenbewegung durch ihn ermöglicht wird. Appetitus – das ließe sich in einer anderen Sprache als Wille bezeichnen. Aber wir sind hier bei Leibniz und halten uns an seine Terminologie.

Im Weiteren wendet er sich nun den Perzeptionen zu. Gehen wir dem weiter nach – wir werden ohnehin auch die nächste Stunde noch mit Leibniz verbringen, um an ihrem Ende unsere Auseinandersetzung mit ihm zu beschließen. In der Sitzung vor Weihnachten werden wir uns dann mit La Mettrie beschäftigen, was, wie ich finde, ganz gut passt. Also noch einmal zu den Perzeptionen.

Leibniz meint 16, dass wir an uns selbst eine Vielheit der einfachen Substanz erfahren, wenn wir feststellen, daß der geringste Gedanke, dessen wir uns bewusst sind (den wir apperzipieren), eine Mannigfaltigkeit des Inhalts einschließt. An dieser Stelle erkennt man nun auch, dass es nicht unerlaubt war, wie ich vorhin tat, die Monade mit dem

Bewusstsein zu vergleichen. In der Tat haben Philosophen wie Edmund Husserl das sehr viel später getan. Die Monadologie wurde dann im Grunde als eine Theorie des Bewusstseins verstanden, was sie auf eine gewisse Weise ist. Doch Leibniz selbst hat das in dieser Form nicht so gesehen. Für ihn war es seine Metaphysik. Freilich heißt das etwas, wenn eine Metaphysik zu einer Bewusstseinstheorie wird. Doch – er spricht, wie wir gesehen haben, ja auch von den Tieren und er hat, implizit, schon von Gott gesprochen. Davon gleich mehr.

In Paragraph 17 knüpft Leibniz an einen Gedanken Descartes' an, mit dem er implizit Materialisten wie vielleicht Pierre Gassendi (1592-1655) angreifen will. Hier erklärt er, dass die Perzeptionen durch mechanische Gründe, d.h. durch Figuren und Bewegungen, unerklärbar sind. Um das zu bestätigen, bezieht er sich auf ein Beispiel. Er stellt sich dabei eine Maschine vor, deren Struktur es erlaubte, zu denken, zu fühlen und Perzeptionen zu haben. Dann stellt er sich weiter vor, diese Maschine sei nun so groß wie eine Mühle, so dass man sich darin bewegen könnte. Was man darin fände und sähe, wären nur Teile, die sich gegenseitig stoßen, aber niemals etwas wie eine Perzeption. Daher müsse man also in der einfachen ausdehnungslosen Substanz suchen und nicht im Zusammengesetzten. Es gibt überhaupt Perzeptionen nur in der einfachen Substanz.

Das ist in gewisser Hinsicht auch heute noch ein Argument gegen die Biologen oder Naturalisten, die das Bewusstsein als einen empirischen Gegenstand betrachten wollen, als ein Ding, mit anderen Worten. Denn wenn das Bewusstsein ein Ding ist, wie soll man über ein solches Ding sprechen, wenn wir von unserem Bewusstsein niemals sagen können, es sei ein Ding. Wir können das nicht sagen, weil uns eben das Bewusstsein niemals als Ding begegnet. Klar: wir können irgendwie sagen, dass Drogen unser Bewusstsein beeinflussen, das zeigt gewiss, dass da irgendein Seiendes vorliegen muss. Sonst wäre es nicht möglich, dass Depressive plötzlich irgendwie lachen können (lachen sie?). Und dennoch: würde man uns das Bewusstsein z.B. in Form von Atombewegungen vorführen, würden wir immer sagen: das kann das Bewusstsein nicht sein, denn ich kann von einer Atombewegung nicht auf Gedanken oder Gefühle kommen. Man sagt dann: die first-person-experience ist für die Bewusstseinstheorie unverzichtbar. Leibniz hat das auf seine Art schon gewusst. Für ihn hat das Mühlen-Beispiel die Folge, dass das Bewusstsein bzw. die Monade immateriell ist (wie hätte er auf das Drogenbeispiel reagiert?).

Die Kritik an den Cartesianern, die nur die Apperzeption kennen und nicht die Perzeption, wird ausgebaut. Die Frage ist, ob Leibniz, anders als Descartes, in der Lage ist, den Tieren oder sogar den Pflanzen, eine Seele zuzusprechen (das tut Aristoteles), weil ja Tiere und Pflanzen sehr wohl Monaden sind – die Natur wird schließlich nach Leibniz monadisch organisiert. Ist also die Seele eine einfache Substanz im Sinne der Monade?

Nein. Dennoch scheint aber Leibniz den Tieren eine Seele zuzusprechen (Leibniz als Aristoteliker). So räumt er ein, dass wir (20) an uns selbst „einen Zustand erfahren, in dem wir uns an nichts erinnern und überhaupt keine unterscheidbaren Perzeptionen haben, so wenn wir in Ohnmacht fallen oder von einem traumlosen Schlaf übermannt werden. Dann, so Leibniz, unterscheidet sich die Seele nicht merklich von einer einfachen Monade. Doch dann geht aber die Seele darüber hinaus und entwickelt ein Gedächtnis. Die Seele muss demnach doch noch etwas mehr sein als nur ein Haben von Perzeptionen.

Die Kritik an den Cartesianern ist die, dass sie den Tieren keine Seele zugesprochen haben, indem sie den Tieren jede Art von Perzeption und damit die *res cogitans* (und damit die Seele) absprachen. Für Leibniz haben die Tiere Perzeptionen und sogar eine Art von Gedächtnis. Obwohl ich hier nicht das ganze Thema auf die Tiere beziehen will, weil diese mich nicht besonders interessieren, möchte ich noch daran erinnern, dass im Paragraphen 26 Leibniz ganz offenbar dem Hund eine Seele zuschreibt. Der Paragraph beginnt: „Das Gedächtnis liefert den Seelen eine Art Verknüpfung, welche die Vernunft nachahmt, die davon aber unterscheiden werden muss.“ (Die Verknüpfung ahmt die Vernunft nach, nicht andersherum). Das Gedächtnis ist also anscheinend nicht immer das klare Bewusstsein von etwas. Es gibt ein Gedächtnis, das vielleicht etwas enthält, was sich nicht einfach so aufrufen lässt. So ist für Leibniz auch folgendes ein Gedächtnis. Würde man einen Hund ein paarmal mit einem bestimmten Stock schlagen, so würde dieser gewiss vor dem Stock fliehen, wenn er ihn nur sieht (das Prinzip der Dressur). Das meint also, dass der Hund ein Gedächtnis des Stocks hat, wobei man gewiss nicht sagen kann, er hat ein klares Bewusstsein davon, vor allem weil er sich wohl auch nicht ohne den Stock selbst an den Stock erinnern könnte. Aber egal: der Hund muss etwas in seiner Seele zurückbehalten haben, denn sonst könnte er auf diese Weise nicht auf den Stock reagieren. Im Übrigen gibt es solche Trigger auch bei Menschen – irgendeine Sache löst eine psychische Reaktion aus, wobei wir meistens gar nicht wissen, was das gewesen ist.

Das sagt auch Leibniz (28): „Die Menschen handeln wie die Tiere, insofern die Verknüpfungen ihrer Perzeptionen sich nur gemäß dem Prinzip des Gedächtnisses gestalten; ähnlich den empirischen Ärzten, die eine einfache Praxis ohne Theorie haben; und bei drei Vierteln unserer Handlungen sind wir selbst nur Empiriker. Erwartet man zum Beispiel, daß morgen wieder ein Tag sein wird, weil es bisher immer so war, handelt man als Empiriker. Allein der Astronom urteilt darüber vernunftgemäß.“ Eine seltsame Stelle. Insofern wir empirisch handeln, bewegen wir uns auf der Ebene des Tieres. Das Prinzip scheint die Gewöhnung an das Sich Wiederholende, die Erfahrung der Wiederholung, zu sein. So wie der Hund sich daran gewöhnt, bei Ansicht des Stocks zu gehorchen, so gewöhnen wir uns an die Meinung, dass morgen auch wieder ein Tag sein muss, weil das bisher immer so gewesen ist. Dass das notwendig so sein müsse, könne nur der Astronom wissen. Ich frage nun nicht, ob der Hund wirklich jemals davon ausgehen könnte, dass

morgen noch ein Tag ist. Will sagen: diese Meinung setzt doch immerhin voraus, dass wir eine Erfahrung verallgemeinern können (zu Unrecht, meint Leibniz). Der Hund kann das wahrscheinlich nicht.

Ich halte fest, dass sich Leibniz in ungefähr den ersten dreißig Sätzen der Paragraphen mit dem Charakter der Monade beschäftigt insofern, als er eine strukturelle Bestandsaufnahme auf den Menschen und das Tier überträgt, wobei uns jetzt schon klar ist, dass die Monadologie etwas mit einer Theorie des Bewusstseins zu tun hat insofern, als es um die Frage nach den Perzeptionen, der Apperzeption, dem appetitus und der Seele geht. Nun, mit dem Satz 29, kommt im Rahmen der Metaphysik des Leibniz notwendig eine andere Frage ins Spiel. Der Paragraph lautet: „Indessen unterscheidet uns die Erkenntnis der notwendigen und ewigen Wahrheiten von den einfachen Tieren und befähigt uns zu Vernunft und Wissenschaften, indem sie uns zur Erkenntnis unserer selbst und Gottes erhebt. Dies nennen wir vernünftige Seele oder Geist (esprit).“ Dieser Paragraph bestätigt, dass wir Leibniz einen neuzeitlichen Aristoteliker nennen können, wenn er hier von der Ame raisonable ou Esprit spricht. Auch Aristoteles spricht die vernünftige Seele bzw. den nous nur dem Menschen bzw. dem Göttlichen zu. Was uns von den Tieren unterscheidet, ist also nicht einfach die Seele schlechthin, sondern die vernünftige Seele. Mit ihr können wir die notwendigen und ewigen Wahrheiten erkennen.

Damit erhält die Monadologie eine etwas andere Wendung. Jetzt geht Leibniz auf die traditionelleren metaphysischen Fragen ein. Auf dem Fundament der erläuterten Monade geht es jetzt um den Menschen (bzw. seine Seele) und Gott (wir erinnern uns an den Titel der Meditationen). So heißt es jetzt in Paragraph 30: „Durch die Erkenntnis der notwendigen Wahrheiten und durch ihre Abstraktionen sind wir auch zu den reflexiven Akten erhoben, die uns ein Ich denken und Betrachtungen darüber anstellen lassen, dass dies und jenes in uns ist: und so denken wir, wenn wir an uns denken, an das Sein, an die Substanz, an Einfaches und Zusammengesetztes, an das Immaterielle und selbst an Gott, indem wir begreifen, das, was in uns begrenzt ist, in ihm ohne Grenze ist. Und diese reflexiven Akte liefern die Hauptgegenstände unserer Vernunftschlüsse.“ Das könnte so etwas sein, wie eine Kritik an Descartes. Inwiefern? Wenn Leibniz sagen will, dass wir, um ein Ich zu haben, um „reflexive Akte“ zu haben, Betrachtungen anstellen müssen über das, was in uns ist, dann scheint ja gerade Descartes' Zweifelgang dahin gelangen zu wollen, dass wir von dem absehen müssen, um einfach auf den Akt des Denkens bzw. des Zweifelns selbst zu kommen.

Brauchen wir zu einem reflexiven Akt wirklich die ewigen und notwendigen Wahrheiten? Im Sinne der ersten Meditation brauchen wir sie nur, um sie zu verneinen und in dieser methodischen Verneinung den Vorgang der Verneinung selbst als reflexiven Akt zu verstehen. Doch gewiss zeigt auch Descartes, dass wir in der ersten Meditation nicht

stehen bleiben können und dass die metaphysische Überlegung erst danach beginnt. In diesem Sinne hat Leibniz Recht, dass eine Metaphysik des Selbst auf die ewigen und notwendigen Wahrheiten und auch auf die Gottesfrage eingehen muss. Denn nur damit kann ein reflexiver Akt auch als ein wirklicher Akt aufgefasst werden. Wenn er in Paragraph 29 von der Selbsterkenntnis spricht, dann gehört natürlich zu ihr viel mehr als nur das Descartes'sche cogito me cogitare. Freilich kann Selbsterkenntnis auch nie ohne dieses cogito me cogitare stattfinden, was jedoch zugegebenermaßen eine Banalität ist.

Im Weiteren wird sich Leibniz mit eben diesen Fragen nach den ewigen und notwendigen Wahrheiten und nach Gott beschäftigen. Die Leibniz'sche Metaphysik wird uns dann deutlicher werden. Doch dem liegt überall Leibnizens Verständnis der „Monade“ zu Grunde. Das wird uns noch klarer werden, wenn Leibniz im Satz 47 Gott selbst als „l'Unité primitive, ou la Substance Simple originaire“ bezeichnet, d.h. als eine ursprüngliche Einheit bzw. als einfache Ursubstanz. Denn es gibt eine göttliche Super-Monade, die doch offenbar auch kein Fenster haben kann, in der sich also dann doch Alles als Monadengemeinschaft befinden muss. Und wenn wir das sehen, müssen wir noch einmal fragen: wie steht es eigentlich um das Verhältnis zwischen Leibniz und Spinoza? Enthält der monadische Substanzbegriff bei Leibniz etwas anderes als der monistische Substanzbegriff bei Spinoza?

Zur Materie bei Leibniz (Hans Ludwig Koch: Materie und Organismus bei Leibniz, 1908)

Aristotelismus

Leibniz spricht von einer materia prima (matière primitive), 1671, Hypothesis physica nova erste Materie – Äther, Lichtmaterie – „besteht nicht in Ausdehnung, sondern in einem Verlangen nach Ausdehnung“ – „die Natur des Lichtes strebt danach, sich auszubreiten“

materia secunda – ausgedehnte Körper

mathematisches Zentrum der Materie (eins) – Monade umhüllt von zweiter Materie

„Folglich kann auch Gott eine geschaffene Substanz nicht ihrer Erstmaterie berauben, obwohl er ihr durch seine absolute Macht ihre Zweitmaterie nehmen kann; denn andernfalls machte er sie zur Reinen Tätigkeit (enérgeia), dergleichen nur er selbst ist“.

Achte Vorlesung

Heidegger sagt einmal über Leibniz, dass seine Philosophie die „neuzeitliche Denkweise“ enthält, „in der wir uns tagtäglich aufhalten“. Das ist eine große Auszeichnung, auch wenn wir bisher noch nicht verstehen, was er damit meinen könnte. Am Ende dieser Sitzung aber wird es so sein, meine ich jedenfalls.

Wir haben es mit der „Monade“ zu tun. Alles besteht aus Monaden, das Ganze Seiende besteht aus Monadenanhäufungen. Sie selbst sind ausdehnungslos (er sagt, sie seien wie „Atome“ – Atome können nicht immateriell sein – allerdings müssen sie Ausdehnung haben – jedenfalls muss ich mich korrigieren, dass ich in der letzten Stunde darüber nachdachte, inwiefern die Monaden immateriell sind – sie sind es nicht – es gibt eine *prôte hyle* – in welcher sich die Monade wie ein mathematischer Punkt befindet – doch das lassen wir hier einmal, weil es zu spezifisch wird), aber wenn sie sich aggregieren, anhäufen, entsteht die Welt. D.h. natürlich wiederum nicht, dass es nichts Immaterielles gibt. Das sagt Leibniz, wie wir sehen, ausdrücklich.

Die Monade hat kein Fenster, sie bildet eine absolute Immanenz, nichts kommt in sie hinein oder aus ihr heraus. Was in ihr vorgeht, lässt sich nur als Vielheit deuten. Die Monade hat Perzeptionen und Apperzeption. Diese Perzeptionen werden motiviert von einem „inneren Prinzip“, von dem *appetitus*. Leibnizens Frage ist es nun, inwieweit man z.B. bei Tieren von Perzeptionen und Apperzeptionen sprechen kann. Inwieweit kann man sagen, dass Alles Perzeptionen hat, wenn doch Alles aus Monaden besteht.

Leibniz ist sich dieser ungewöhnlichen Konzeption bewusst, vor allem in dem Streit mit Positionen, die an Descartes erinnern. Die Kritik an den Cartesianern, die nur die Apperzeption kennen und nicht die Perzeption, wird in der Frage nach dem Verhältnis von Perzeption und Apperzeption ausgebaut. Die Frage ist, ob Leibniz, anders als Descartes, in der Lage ist, den Tieren oder sogar den Pflanzen, eine Seele zuzusprechen (das tut Aristoteles), weil ja Tiere und Pflanzen sehr wohl Monaden sind – eben weil die Natur schließlich nach Leibniz monadisch organisiert wird. Ist also die Seele eine einfache Substanz im Sinne der Monade? Nein. Dennoch scheint aber Leibniz den Tieren eine Seele zuzusprechen (Leibniz als Aristoteliker). So räumt er ein, dass wir (20) an uns selbst „einen Zustand erfahren, in dem wir uns an nichts erinnern und überhaupt keine unterscheidbaren Perzeptionen haben, so wenn wir in Ohnmacht fallen oder von einem traumlosen Schlaf übermannt werden. Dann, so Leibniz, unterscheidet sich die Seele nicht merklich von einer einfachen Monade. Doch dann geht aber die Seele darüber hinaus und entwickelt ein Gedächtnis. Die Seele muss demnach doch noch etwas mehr sein als nur ein Haben von Perzeptionen. Das meint aber nicht, dass die Tiere keine Seele hätten, denn sie haben eben Gedächtnis.

Die Kritik an den Cartesianern ist die, dass sie den Tieren keine Seele zugesprochen haben, indem sie ihnen jede Art von Perzeption und damit die *res cogitans* (und damit die Seele) absprachen. Für Leibniz haben die Tiere Perzeptionen und sogar eine Art von Gedächtnis. Obwohl ich hier nicht das ganze Thema auf die Tiere beziehen will, weil diese mich nicht besonders interessieren, möchte ich noch daran erinnern, dass im Paragraphen 26 Leibniz ganz offenbar dem Hund eine Seele zuschreibt. Der Paragraph beginnt: „Das Gedächtnis liefert den Seelen eine Art Verknüpfung, welche die Vernunft nachahmt, die davon aber unterschieden werden muss.“ (die Verknüpfung ahmt die Vernunft nach, nicht andersherum). Das Gedächtnis ist also anscheinend nicht immer das klare Bewusstsein von etwas. Es gibt ein Gedächtnis, das vielleicht etwas enthält, was sich nicht einfach so aufrufen lässt. So ist für Leibniz auch folgendes ein Gedächtnis. Würde man einen Hund ein paarmal mit einem bestimmten Stock schlagen, so würde dieser gewiss vor dem Stock fliehen, wenn er ihn nur sieht (das Prinzip der Dressur). Das meint also, dass der Hund ein Gedächtnis des Stocks hat, wobei man gewiss nicht sagen kann, er hat ein klares Bewusstsein davon, vor allem weil er sich wohl auch nicht ohne den Stock selbst an den Stock erinnern könnte. Aber egal: der Hund muss etwas in seiner Seele zurückbehalten haben, denn sonst könnte er auf diese Weise nicht auf den Stock reagieren. Im Übrigen gibt es solche Trigger auch bei Menschen – irgendeine Sache löst eine psychische Reaktion aus, wobei wir meistens gar nicht wissen, was das gewesen ist.

Das sagt auch Leibniz (28): „Die Menschen handeln wie die Tiere, insofern die Verknüpfungen ihrer Perzeptionen sich nur gemäß dem Prinzip des Gedächtnisses gestalten; ähnlich den empirischen Ärzten, die eine einfache Praxis ohne Theorie haben; und bei drei Vierteln unserer Handlungen sind wir selbst nur Empiriker. Erwartet man zum Beispiel, daß morgen wieder ein Tag sein wird, weil es bisher immer so war, handelt man als Empiriker. Allein der Astronom urteilt darüber vernunftgemäß.“ Eine seltsame Stelle. Insofern wir empirisch handeln, bewegen wir uns auf der Ebene des Tieres. Das Prinzip scheint die Gewöhnung an das Sich Wiederholende, die Erfahrung der Wiederholung, zu sein. So wie der Hund sich daran gewöhnt, bei Ansicht des Stocks zu gehorchen, so gewöhnen wir uns an die Meinung, dass morgen auch wieder ein Tag sein muss, weil das bisher immer so gewesen ist. Dass das notwendig so sein müsse, könne nur der Astronom wissen. Ich frage nun nicht, ob der Hund wirklich jemals davon ausgehen könnte, dass morgen noch ein Tag ist. Will sagen: diese Meinung setzt doch immerhin voraus, dass wir eine Erfahrung verallgemeinern können (zu Unrecht, meint Leibniz). Der Hund kann das wahrscheinlich nicht.

Ich halte fest, dass sich Leibniz in ungefähr den ersten dreißig Sätzen der Paragraphen mit dem Charakter der Monade beschäftigt insofern, als er eine strukturelle Bestandsaufnahme auf den Menschen und das Tier überträgt, wobei uns jetzt schon klar

ist, dass die Monadologie etwas mit einer Theorie des Bewusstseins zu tun hat insofern, als es um die Frage nach den Perzeptionen, der Apperzeption, dem appetitus und der Seele geht. Nun, mit dem Satz 29, kommt im Rahmen der Metaphysik des Leibniz nun notwendig eine andere Frage ins Spiel. Der Paragraph lautet: „Indessen unterscheidet uns die Erkenntnis der notwendigen und ewigen Wahrheiten von den einfachen Tieren und befähigt uns zu Vernunft und Wissenschaften, indem sie uns zur Erkenntnis unserer selbst und Gottes erhebt. Dies nennen wir vernünftige Seele oder Geist (esprit).“ Dieser Paragraph bestätigt, dass wir Leibniz einen neuzeitlichen Aristoteliker nennen können, wenn er hier von der *Ame raisonable* ou *Esprit* spricht. Auch Aristoteles spricht die vernünftige Seele bzw. den *nous* nur dem Menschen bzw. dem Göttlichen zu. Was uns von den Tieren unterscheidet, ist also nicht einfach die Seele schlechthin, sondern die vernünftige Seele. Mit ihr können wir die notwendigen und ewigen Wahrheiten erkennen.

Damit erhält die Monadologie eine etwas andere Wendung. Jetzt geht Leibniz auf die traditionelleren metaphysischen Fragen ein. Auf dem Fundament der erläuterten Monade geht es jetzt um den Menschen (bzw. seine Seele) und Gott (wir erinnern uns an den Titel der Meditationen). So heißt es in Paragraph 30: „Durch die Erkenntnis der notwendigen Wahrheiten und durch ihre Abstraktionen sind wir auch zu den reflexiven Akten erhoben, die uns ein Ich denken und Betrachtungen darüber anstellen lassen, dass dies und jenes in uns ist: und so denken wir, wenn wir an uns denken, an das Sein, an die Substanz, an Einfaches und Zusammengesetztes, an das Immaterielle und selbst an Gott, indem wir begreifen, das, was in uns begrenzt ist, in ihm ohne Grenze ist. Und diese reflexiven Akte liefern die Hauptgegenstände unserer Vernunftschlüsse.“ Das könnte so etwas sein, wie eine Kritik an Descartes. Inwiefern? Wenn Leibniz sagen will, dass wir, um ein Ich zu haben, um „reflexive Akte“ zu haben, Betrachtungen anstellen müssen über das, was in uns ist, dann scheint ja gerade Descartes' Zweifelgang dahin gelangen zu wollen, dass wir von dem absehen müssen, um einfach auf den Akt des Denkens bzw. des Zweifelns selbst zu kommen.

Brauchen wir zu einem reflexiven Akt wirklich die ewigen und notwendigen Wahrheiten? Im Sinne der ersten Meditation brauchen wir sie nur, um sie zu verneinen und in dieser methodischen Verneinung den Vorgang der Verneinung selbst als reflexiven Akt zu verstehen. Doch gewiss zeigt auch Descartes, dass wir in der ersten Meditation nicht stehen bleiben können und dass die metaphysische Überlegung erst danach beginnt. In diesem Sinne hat Leibniz Recht, dass eine Metaphysik des Selbst auf die ewigen und notwendigen Wahrheiten und auch auf die Gottesfrage eingehen muss. Denn nur damit kann ein reflexiver Akt auch als ein wirklicher Akt aufgefasst werden. Wenn er in Paragraph 29 von der Selbsterkenntnis spricht, dann gehört natürlich zu ihr viel mehr als nur das Descartes'sche *cogito me cogitare*. Freilich kann Selbsterkenntnis auch nie ohne dieses *cogito me cogitare* stattfinden, was jedoch zugegebenermaßen eine Banalität ist.

Die Differenz zum Tier ist also nicht die Seele, sondern die vernünftige Seele bzw. der Seelenteil, der die Vernunft ist. Die Vernunft nun muss sich organisieren. Wie tut sie das? Sie stützt sich, sagt Leibniz, auf zwei großen Prinzipien (grands principes). Das erste solche große Prinzip ist der Satz vom Widerspruch, der einerseits den Widerspruch ausschließt, andererseits sagt, dass das wahr ist, was zum Falschen im Widerspruch steht. Der Satz: die Maus ist eine Katze ist falsch, weil er einen Widerspruch enthält. Die Maus ist grau, das kann man in negative Urteile überführen: die Maus ist nicht rot. Dieser Satz ist wahr, weil er dem Falschen, die Maus ist rot, widerspricht.

Das zweite große Prinzip ist nun der Satz vom zureichenden Grunde, kraft dessen, wie es im Satz 32 heißt, „wir erwägen, daß keine Tatsache als wahr oder existierend gelten kann und keine Aussage als richtig, ohne daß es einen zureichenden Grund dafür gibt, daß es so und nicht anders ist, obwohl uns diese Gründe meistens nicht bekannt sein mögen“. Was meint das? Was ist ein zureichender Grund? Das ist gar nicht so einfach zu sagen. Wenn es regnet, so wissen wir heute, dass nicht die Götter es regnen lassen (was ja auch ein Grund sein kann), sondern dass es hier um ein physikalisches Phänomen geht, mit dem wir erklären können, dass es diese und jene Ursachen gibt für den Regen. Das gilt nun für – sagen wir – Alles in der Welt.

Nun muss aber noch besser verstanden werden, was zureichend heißt. Natürlich gibt es z.B. für mein Leben einen notwendigen Grund – sagen wir, dass ich einen Körper habe, der noch von einem Herzschlag bewegt wird. Doch das ist nicht der zureichende Grund, der erklären kann, warum genau ich lebe (vorausgesetzt, das ist überhaupt möglich, was aber Leibniz behauptet – ohne dass es notwendig faktisch sein muss, denn er sagt ja, dass wir die Gründe meistens nicht kennen). Solch ein zureichender Grund könnte schon sein, dass man sagt, dass es da ein Mann und eine Frau gab, die mich gezeugt haben (das kann man jetzt unendlich verfeinern).

Bei diesem Beispiel bin ich allerdings nun schon etwas vorgeprescht. Das zeigt der nächste Satz 33: „Es gibt auch zwei Arten von Wahrheiten, die des Vernunftgebrauchs und die der Tatsachen. Die Wahrheiten des Vernunftgebrauchs sind notwendig und ihr Gegenteil unmöglich.“ Das kann man auf den Satz des Widerspruchs oder des zureichenden Grundes selbst beziehen. Was diese beiden großen Prinzipien sagen, ist notwendig war. Dasselbe könnte man von Gottes Existenz sagen. Dass es Gott gibt, ist notwendig war, weil sich das Gegenteil nicht denken lässt. Denn nach Leibniz ist Gott das ens necessarium – erster und letzter Grund von Allem. Er muss existieren, weil sonst noch nicht einmal die ewigen Wahrheiten existieren könnten, abgesehen von der Welt und d.h. den Monaden selbst. Dass der Satz für diese notwendigen Vernunftwahrheiten gilt, ist klar.

Doch Leibniz geht noch weiter. Satz 36 heißt es: „Der zureichende Grund aber muß sich auch in den kontingenten und Tatsachenwahrheiten finden, d.h. in der Folge der im Universum der Geschöpfe ausgebreiteten Dinge, wo die Rückführung auf besondere Gründe wegen der unermesslichen Vielfalt der Naturdinge und der Teilung der Körper ins Unendliche auf eine endlose Vereinzelung hinauslaufen könnte. Es gibt ja eine Unendlichkeit vergangener und gegenwärtiger Figuren und Bewegungen, die in die Wirkursache meiner gegenwärtigen Schrift mit eingehen, und es gibt eine Unendlichkeit kleiner sowohl gegenwärtiger als auch vergangener Neigungen und Anlagen meiner Seele, die an der Finalursache Anteil haben.“ Das betrifft nun das Beispiel, das ich vorhin verwendete. Wir alle sind keine notwendigen Vernunftwahrheiten, sondern kontingente Tatsachen. Es könnte auch sein, dass hier ein ganz anderer stünde oder überhaupt keiner – genauso bei Ihnen. Wir sind kontingente Tatsachen, umso mehr alle Dinge, die uns umgeben.

Nun sagt Leibniz, dass der Satz vom zureichenden Grund auch für diese kontingenten Tatsachen gilt. D.h. dass es für alles, was geschieht, einen zureichenden Grund gibt. Leibniz nennt selbst ein Beispiel und zwar sein Werk, die Monadologie. Es gebe eine Unendlichkeit vorangegangener Figuren und Bewegungen, die in die Wirkursache des Werkes eingegangen sind. Solche Figuren und Bewegungen könnten alles sein, sagen wir, eine Mahlzeit, die Leibniz vor drei Jahren eingenommen hat, denn diese gehört zu den Bewegungen, die zur Monadologie führten. Doch es gibt nicht nur diese zurückliegenden Ursachen, sondern es gibt eine Finalursache, an welcher eine Unendlichkeit kleiner sowohl gegenwärtiger als auch vergangener Neigungen und Anlagen meiner Seele Anteil haben. Also es gibt auch eine Ursache, auf die alles hinausläuft und die als solche schon in das, was geschieht und ergo auch geschah, eingreift. Ich sagte schon, dass Leibniz nicht nur an die Schöpfung der Monaden denkt, sondern auch an ihre Vernichtung, d.h. mit anderen Worten, an das Ende der Welt. Auch diese Finalursache verursacht.

Nun nennt Leibniz überraschender Weise diese Tatsachenwahrheiten nachwievorn „kontingent“, d.h. zufällig. Wo ist aber noch der Zufall, wenn alles dem Satz des zureichenden Grunde unterliegt? Wir haben das schon bei Spinoza kennengelernt, dieses Problem. Alles ist in (bei Spinoza) von Ewigkeit bestimmten Kausalketten eingefügt. Die Konsequenz ist das Ende der Kontingenz, und d.h. für Spinoza auch das Ende des freien Willens. Freilich – das Ganze wirft ein spezifisches Licht auf das Phänomen des Zufalls – für Spinoza lässt sich der nur dadurch erklären, dass wir zu allermeist eben nicht wissen, wie die Kausalketten verlaufen. So etwas Ähnliches sagt auch Leibniz. „Meistens“ sind uns die Gründe nicht bekannt. So können wir eben meinen, es sei ein Zufall, dass ich existiere, in Wirklichkeit müsste sich das irgendwie erklären lassen (durch einen Supercomputer). Doch anders als Spinoza will Leibniz nicht zur Spinozanischen Konsequenz kommen, er will weiterhin an Kontingenz und Freiheit festhalten. Das versucht er mithin durch die

Mathematik, was wenig überzeugt (die Freiheit mathematisch beweisen? Gödel?). Ich kann darauf jetzt aber nicht eingehen, sondern muss noch zu anderen Gedanken der Monadologie weitergehen.

Konzentrieren wir uns noch ein wenig weiter auf dieses eigentümliche Verhältnis von Vernunft und Tatsachen in Bezug auf die Monaden. Die Vernunft ist eine Auszeichnung der Seele, durch sie unterscheidet sich die menschliche Seele von der tierischen, was aber jetzt nicht so wichtig ist. Ich will auf etwas anderes hinaus. Das Denken der Seele und der Verlauf der Tatsachen unterliegen demselben Prinzip, sind sie aber dadurch das Selbe. Sind Seele und Körper gleich? Wie verhält sich die Seele zur Körperwelt, wie verhält sie sich zu ihrem eigenen (dem) Körper? Dieses Problem hatten wir schon in Bezug auf Descartes angesprochen, auch ein wenig bei Spinoza. Die Seele ist bei Descartes *res cogitans*, eine Substanz, die der *res extensa* gegenübersteht, im Menschen kommen sie irgendwie zusammen. Der Mensch denkt und hat einen Körper. Wie geht das? Wie können zwei Substanzen zusammenkommen? Bei Spinoza, wie hatten das gesehen, sind Denken und Ausdehnung Attribute der einen Substanz. Das macht das Ganze nicht einfacher. Dass in der Substanz ein Denken und eine Ausdehnung ist, ist gut gesagt, aber wie ist es zu verstehen? Dieses Problem sieht auch Leibniz.

Wir haben nun schon den Unterschied zwischen der Wirkursache und der Finalursache kennengelernt. Die Wirkursache, also die Kausalität im groben Sinne, gibt es in der Körperwelt. Leibniz will die Wirkursache nicht auf die Seele beziehen, obwohl ja auch sie vom appetitus motivierte Perzeptionen hat. Die Seelen sind deshalb nicht frei vom Satz vom Grund, ich hatte das ja schon gesagt. Vielmehr gelten für die Seele die Finalursachen. Die Seele will etwas und sucht sich für ihre Ziele Mittel. Damit ist freilich noch nicht das Verhältnis von Körperwelt und Seelenwelt geklärt.

Im Satz 78 heißt es daher: „Diese Prinzipien haben es mir erlaubt, auf natürliche Weise die Vereinigung oder besser die Übereinstimmung von Seele und organischem Körper zu erklären. Die Seele folgt ihren eigenen Gesetzen und der Körper den seinen und sie stimmen überein kraft der prästabilierten Harmonie (*harmonie préétabli*) zwischen allen Substanzen, da sie alle Vorstellungen (*representations*) eines und desselben Universums sind.“ Da haben wir also diese stets falsch als „prästabilisierte Harmonie“ dargestellte ewige Harmonie von Körper und Seelenwelt, deren Konsequenzen wir erst einmal verstehen müssen. Denn diese sind in der Tat gewaltig.

Die Seele folgt ihren Gesetzen, die Körper den ihrigen, wobei dieses Folgen nicht dazu führt, dass hier ein Widerspruch entsteht. Es gibt eine Parallelität oder eben eine Harmonie, die dazu führt, dass alles ineinander spielt und passt. Nun heißt es aber noch weiter, das sei so, weil alles Vorstellungen eines und desselben Universums sind. Die

Einheit, die alles übereinstimmen lässt, ist das Universum. Doch weshalb hat dieses Universum Vorstellungen?

Im Satz 47 heißt es: „Somit ist Gott allein die ursprüngliche Einheit oder die einfache Ursubstanz, deren Erzeugungen die geschaffenen oder abgeleiteten Monaden sind; und sie entstehen gleichsam durch kontinuierliches Aufleuchten der Gottheit von Augenblick zu Augenblick, begrenzt durch die Aufnahmefähigkeit des Geschöpfes, zu dessen Wesen es gehört, beschränkt zu sein.“ Das ist auch der Gott, den Leibniz denkt, ein „Gott der Philosophen“, wie man sagt, d.h. kein Gott, der einem direkt in der persönlichsten und intimsten Erfahrung begegnet. Gott ist, ja man kann es nicht anders sagen, die Urmonade, die Supermonade, in der sich alle anderen Monaden befinden. Damit aber ist Gott als Urmonade nichts anderes als das Universum selbst, in dem sich alles gemäß der von Gott etablierten Harmonie einrichtet. Damit ist schon gesagt, wer der Etablierer der Harmonie préétabli ist. Das Universum hat Vorstellungen, Repräsentationen, weil Gott diese hat.

Nun spricht aber Leibniz auch am Beginn von Satz 78 von „zwei Prinzipien“. Von denen ist noch nicht gesprochen worden. Dies zwei Prinzipien sind nun sehr interessant. Sie haben etwas mit der theologischen Unterströmung zu tun, von der Leibnizens Denken doch mindestens mitbestimmt ist. Im Satz 79 hören wir: „Die Seelen sind tätig, gemäß den Gesetzen der Finalursachen durch Appetit, Zwecke und Mittel. Die Körper sind tätig gemäß den Gesetzen der Wirkursachen oder Bewegungen.“ Das haben wir schon gehört. Diese Differenzierung von Wirkursachen und Finalursachen scheint den Unterschied zwischen den Vernunftwahrheiten und den Tatsachenwahrheiten zu wiederholen. Wir hörten, dass das große Prinzip des Satzes vom zureichenden Grunde beide Wahrheiten begründet. Nun aber geht es im Satz 79 weiter: „Und die beiden Reiche, das der Wirkursachen und das der Finalursachen, befinden sich in Harmonie miteinander.“ Die prästabilierte Harmonie im Universum führt dazu, dass es zunächst zwei „Reiche“ (deux regnes) gibt, die selber sich in Harmonie miteinander befinden.

Diese Redeweise mehr oder weniger am Ende der Monadologie könnte ein wenig befremden, da ihr Beginn eine doch mehr oder weniger neutrale Theorie der Substanz (ich komme gleich noch darauf zurück) darstellt. Jetzt am Ende spricht Leibniz plötzlich von „Reichen“. Doch ich hatte schon darauf hingewiesen, dass bereits in Satz 6 dieses theologische Programm im Bezug auf die Schöpfung und Vernichtung der Monaden ausgesprochen wird. Nun freilich wird das Ganze gesteigert und ganz offenbar.

Die Monaden bilden auf der Grundlage der prästabilierten Harmonie einen Zusammenhang, der durch nichts erschüttert werden kann (das ist natürlich auch wichtig für das Programm der Theodizee, die ja fragt, wie sich das Leid in der Welt mit der „Tatsache“ verbinden kann, dass Gott diese Welt geschaffen hat und regiert – wie ist das

Böse möglich, wenn doch Gott notwendig gut ist). Diesen Zusammenhang zwischen den Monaden fasst Leibniz in einem Bild, das zum ersten Mal in Satz 56 auftaucht. Dort spricht er davon, dass jede Monade „ein immerwährender lebendiger Spiegel des Universums ist“. Das meint, dass in jeder Monade das ganze Universum angelegt ist, dass in jeder Monade sozusagen der Kontakt zum Universum da ist. Diese Vertiefung der prästabilierten Harmonie – also: es gibt nicht nur eine voreingerichtete Harmonie zwischen den Final- und Wirkursachen – sondern in den Monaden spiegelt sich all das wider – führt dann zu einer eigenartigen „Gemeinschaft“. Im Satz 84 heißt es: „Das befähigt die Geister (Esprits), eine Art Gemeinschaft mit Gott einzugehen (das Universum spiegelt sich in den Monaden, die ohnehin nichts anderes sind als Vorstellungen Gottes), dessen Verhältnis zu ihnen nicht nur das eines Erfinders zu seiner Maschine ist (wie es für Gott in Bezug auf die anderen Geschöpfe gilt), sondern auch das eines Fürsten (prince) zu seinen Untertanen (sujets) und sogar das eines Vaters zu seinen Kindern.“ Gott ist der Fürst und der Vater, nicht nur der Schöpfer. Er regiert das Reich der Wirkungen und das der Zwecke. Diese beiden Reiche werden im Satz 87 als die beiden natürlichen Reiche bezeichnet, die eben in einer vollkommenen Harmonie sich befinden. Da ließe sich fragen, warum denn das Reich der Zwecke ein natürliches Reich ist? Was hat das Reich der Zwecke mit der Natur zu tun?

Nun – man müsste eigentlich sagen, dass sich diese Zwecke ja eigentlich nicht in der Natur zeigen, bzw. dass sie in Wahrheit nicht darin sind. Das hatte ja Spinoza ausführlich gezeigt. In der Natur lassen sich keine Zwecke aufzeigen. Die Natur ist wie sie ist. Nun denkt Leibniz hier aber wieder theologisch. Demnach ist die Natur ein Geschöpf Gottes, das auf eine riesige Finalursache, nämlich auf die Apokalypse zugeht. Wer nun die Natur als Schöpfung versteht, der muss natürlich davon ausgehen, dass es hier Zwecke und einen Zweck gibt. Das ist in der Tat Leibnizens Ansicht.

Nun aber – wie gesagt – sagt Leibniz, dass es nicht nur in der Natur göttliche Zwecke und Wirkursachen gibt, sondern es gebe noch eine „andere Harmonie“. Diese bestehe „zwischen dem physikalischen Reich der Natur und dem moralischen Reich der Gnade, d.h. zwischen Gott als dem Architekten der Maschine des Universums und Gott als dem Monarchen des göttlichen Staates der Geister“. Das ist ein Anzeichen des theologischen Programms, das sich in der Monadologie entfaltet und das erst ganz am Ende dieses Textes immer klarer wird. Im Satz 90, dem letzten Satz des Ganzen, heißt es von der „Ordnung des Universums“, „dass sie alle Wünsche der Weisesten übersteigt und dass es unmöglich ist, sie besser zu machen, als sie ist, nicht nur hinsichtlich des Ganzen im allgemeinen, sondern auch für uns selbst im besonderen, wenn wir nur, wie es sein muß, dem Urheber von allem nicht nur als Architekt und als Wirkursache unseres Seins verbunden sind, sondern auch unserem Herrn und als Finalursache, der das ganze Ziel unseres Willens ausmachen muß und allein unser Glück bewirken kann“. Das ist der

Schlusspunkt eines metaphysischen Projekts, das eben auch als theologisches verstanden werden muss. Leibniz ist an dieser Stelle nicht nicht nur ein Zeitgenosse Spinozas, sondern auch eine Wiederaufnahme des Heiligen Augustins.

Die beiden Prinzipien, von denen der Satz 78 spricht, sind die Prinzipien der Wirkursache und der Finalursache nicht nur im Sinne des Reiches der Natur, sondern auch des Reiches der Gnade. Zuletzt gibt es demnach ein einheitliches Ziel des Ganzen, das in Gott selbst liegt, denn er ist die Einheit des Reiches der Gnade und des Reiches der Natur. Er ist die Grundlage des Glücks in einer Welt, die nach Leibniz die beste ist, weil Gott unter den möglichen Welten nicht anders wählen kann als eben die beste. Eine seltsames Ende einer Abhandlung, die mit Überlegungen zur Monade angefangen hat.

Heidegger hat behauptet, dass unser „tagtägliches“ Leben mit diesem neuzeitlichen Denken zusammenhängt, dass es darauf basiert. Was kann damit gemeint sein? Nun – nicht kann damit gemeint sein, was Leibniz in den letzten Sätzen der Monadologie sagt. Diese Sätze sind von einem christlichen Denken geprägt, das wir so gewiss nicht in unserem Alltag leben. Was er damit meint, das sind die Bemerkungen zu den Vernunftwahrheiten und Tatsachenwahrheiten, zum Satz vom zureichenden Grund, nach welchem wir in der Tat täglich damit umzugehen haben, dass alles einen Grund, eine Ursache hat und dass wir diesen Grund und diese Ursache auch anzugeben haben – ja und dass wir auch schlechthin meinen, alles habe wirklich einen Grund. Selbst die Liebe, was wir womöglich noch als das Grundloseste und Abgründigste halten würden, wird inzwischen begründet oder kann als begründbar betrachtet werden. Wer sich in wen verliebt, das wird mittlerweile für begründbar gehalten. Denken Sie nur an eine Soziologie der Liebe, wonach es wenig wahrscheinlich ist, dass sich Beyonce in einen Bettler verliebt oder ein junger Mann in eine alte Frau. Indem wir so denken, liefern wir selbst einen solchen Bereich unseres Lebens dem Satz vom Grund aus. Dass etwas einfach ist, weil es ist, das ist ein zu einfacher Gedanke.

Schauen wir hier noch einmal zurück auf den Beginn des neuzeitlichen Denkens zurück. Wir haben jetzt mit Descartes, Hobbes, Spinoza und Leibniz diesen Beginn vor unseren Augen. Dabei wird bei näherem Hinsehen klar, dass Descartes, Spinoza und Leibniz ein innigeres Verhältnis zueinander haben als Hobbes, der irgendwie etwas schräg in dieser Reihe steht. In dieser Hinsicht haben die Namen Descartes, Spinoza und Leibniz auch einen Diskussionszusammenhang gebildet oder bilden ihn, mit dem wir überhaupt den Beginn der Neuzeit erfassen wollen. Es hat sich eine Tradition der Deutung herausgestellt, wonach diese drei die Voraussetzungen bilden eines Denkens, das in der Philosophiegeschichte einen gewissen Vorrang behauptet hat. Woran ließe sich diese spezifische Deutungstradition erkennen? Was könnte man als die zentrale Frage am philosophischen Beginn der Neuzeit bezeichnen?

Hegel schreibt in seiner Vorrede zur Phänomenologie des Geistes von 1807: „Es kömmt nach meiner Einsicht, welche sich durch die Darstellung des Systems selbst rechtfertigen muß, alles darauf an, das Wahre nicht als *Substanz*, sondern ebensosehr als *Subjekt* aufzufassen und auszudrücken.“ Es geht um die Identität von Substanz und Subjekt. Die Substanz ist das Subjekt, das Subjekt die Substanz. Bei Descartes ist die *res cogitans* das Subjekt, das Subjekt die *res cogitans*. Bei Spinoza ist die *eine* Substanz das einzig freie Subjekt, wobei diese Aussage mit Vorsicht zu genießen ist, weil man auch sagen könnte, dass es bei Spinoza nur eine Substanz gibt und das Subjekt in ihr verschwindet. Bei Leibniz ist die Monade die Substanz, das Subjekt wird aber monadisch gedacht, insofern ist die Substanz das Subjekt. Das ist noch nicht der Hegelsche Standpunkt, weil all diese drei Philosophen nicht erkennen, was Hegel erkennt. Er, der Spätere, kann sehen, was die früheren gemacht haben, ohne dass sie es wussten. Hegel wird die Identität von Substanz und Subjekt im Geist dialektisch entfalten, d.h. er wird zeigen, inwiefern das Verhältnis von Substanz und Subjekt ein lebendiges ist.

Hobbes steht, so sagte ich bereits, eigentümlich schräg in dieser Reihe, auch wenn er andere Dinge mit den anderen dreien teilt, z.B. die Mathematik als die Meistermethode. Damit steht Hobbes jedoch für eine ganze Gruppe von Denkern, die, würde man sie hier betrachten, wohl eine andere Geschichte der Neuzeit ergeben würden. Philosophen, die sich z.B. wie Gassendi als Atomist und Materialist verstanden haben. Auch *diese* Geschichte wäre erzählbar, aber sie ist eben nicht so vorherrschend wie diese, die von Descartes ausgehend die Neuzeit als eine Entdeckung der Identität von Subjekt und Substanz versteht.

In der nächsten Woche werden wir uns dann mit einem Philosophen beschäftigen, der in der Tat diese Tradition zerbrechen will, der sich bewusst zu den erhabenen Geistern dieser Reihe von Philosophen nicht zählen lassen will. Es handelt sich um den Arzt Julien Offray de La Mettrie, der im Jahre 1748 ein Buch mit dem provokanten Titel „L’homme machine“ veröffentlicht.

9. Vorlesung

Ich hatte ganz zu Beginn der Vorlesung schon zu zeigen versucht, inwiefern der epochale Übergang vom Mittelalter mit einer Veränderung der Welt zusammenhängt. Der christliche Glaube, *die* Autorität des Mittelalters, gerät mehr und mehr in eine Krise mit dem Aufkommen neuer naturwissenschaftlicher Methoden aufgrund von technischen Erfindungen, die eine dem Mittelalter unbekanntere Forschungshaltung ermöglichen. Die Natur ist jetzt nicht mehr einfach *ens creatum*, ein Geschöpf Gottes, sondern schlechthin ein Bereich, in dem die Materie sich in vielerlei Formen präsentiert.

Descartes meinte zwar, dass die Natur von einer göttlichen *creatio continua* im Sein gehalten wurde. Das war aber auch alles, was in dieser Hinsicht über die theologische Dimension der Natur zu sagen war. Die Mathematik und insbesondere die Mechanik boten die Möglichkeit, sich der Natur zu bemächtigen. Der Mensch war „*maitre et possesseur de la nature*“, ein Gedanke, der freilich auf gewisse Weise durchaus mit einer christlichen Haltung übereinstimmen kann.

In der Mechanik bewegen sich die Körper alle nach den gleichen Gesetzen, überhaupt wird die Struktur der Körper vereinheitlicht: der Körper, insofern er sich bewegt, ist eine *Maschine*. „Ja, ebenso wie eine aus Rädern und Gewichten zusammengesetzte Uhr nicht weniger genau alle Naturgesetze beobachtete, wenn sie schlecht angefertigt ist und die Stunden nicht richtig anzeigt, als wenn sie in jeder Hinsicht dem Wunsch ihres Konstrukteurs genügt, so steht es auch mit dem menschlichen Körper, wenn ich ihn als eine Art von Maschine betrachte, die aus Knochen, Nerven, Muskeln, Adern, Blut und Haut so eingerichtet und zusammengesetzt ist.“, *Meditatio VI*) Die Bildung und Übernahme des Begriffs in die Naturerklärung, mithin seine Anwendung auf den menschlichen und tierischen Körper ist interessant. Denn es ist deutlich, dass der Begriff der Maschine vorher auf mechanische Apparaturen angewendet wurde, so z.B. auf die Taschenuhr, die erst 1510 in Nürnberg erfunden worden ist. Wenn also Descartes und nicht nur er immer wieder auf das Räderwerk der Uhr zu sprechen kommen, wenn sie die natürliche Welt beschreiben (im Großen und Kleinen), dann hat das seinen Grund in der Geschichte der Technik.

Bleiben wir noch ein wenig bei Descartes, mit dem wir ja im Wesentlichen unsere Einführung begonnen haben. In den „*Meditationes de prima philosophia*“, in der zweiten Meditation, kommt Descartes auf die Frage zu sprechen, wer denn „ich“ sei. Dabei geht ihm zunächst auf, dass „ich ein Gesicht, Hände, Arme, und diese ganze Maschine von Gliedern habe, die man auch an einer Leiche wahrnimmt und die ich als Körper (*corpus*) bezeichne“. Auffällig an dieser Beschreibung ist, dass der Körper mit einer Leiche verglichen wird. Es scheint für Descartes zwischen einem lebenden und einem toten

Körper keinen Unterschied zu geben. Das führt uns zunächst auf die Frage nach der Bewegung (denn darin unterscheidet sich lebender Körper und Leiche). Für Descartes entspringt Bewegung immer einem Anstoß von Körper zu Körper, der sich dann weiterbewegt, bis er an einem anderen Körper, diesem Bewegung mitteilend, zur Ruhe kommt. Allerdings kennt natürlich Descartes auch den Unterschied zwischen Körpern, die sich selbst bewegen und solchen, die das nicht vermögen (z.B. Leichen). Die Selbstbewegung aber gehört freilich nicht zur *res extensa*. So heißt es: „Denn ich nahm an, daß die Fähigkeit, sich selbst zu bewegen, ebenso wie die zu empfinden oder zu denken keineswegs zur Natur des Körpers gehöre, vielmehr wunderte ich mich eher darüber, daß sich solche Fähigkeiten in manchen Körpern vorfinden.“ Das Problem, vor dem Descartes stand und vor dem gleichsam die ganze Philosophie nicht nur in der Neuzeit, sondern seit der Antike stand, war es, zu erklären, wie sich ein Seiendes, das sich in eine übersinnliche und eine sinnliche Hälfte spaltet (polemisch gesagt), zu einem Ganzen zusammenfügt. Wie hängen Seele und Körper zusammen?

Das ist kein nebensächliches Problem, sondern es führt direkt in das Zentrum eines Denkens, das sich als Metaphysik versteht, das also gleichsam immer schon davon ausgeht, dass es einen übersinnlichen Bereich des Denkens, des Geistes, der Idee, wie auch immer, gibt, und einen sinnlichen Bereich der Natur, der Materie, der Körper etc. Das war seit Platon eine selbstverständliche Voraussetzung der Philosophie – selbst wenn schon in der Antike Positionen zu finden sind, die mehr oder weniger diese Spaltung bezweifeln (Demokrit und Epikur - Atomismus). Und auch noch heute geht die Diskussion darüber, wie wir uns zu dieser Auffassung der Philosophie als Metaphysik verhalten. Freilich stehen wir nicht mehr in der Neuzeit, freilich haben wir die Sicherheit eines Descartes oder Leibniz verloren, doch der Verlust dieser Sicherheit – der beginnt bereits im Gefolge dieser beiden Philosophen.

Wir stehen vor dem Problem, wie zwei Substanzen, die sich ausschließen (Substanzen schließen sich als Substanzen aus), eine Einheit bilden können. Wie können wir diesen problematischen Dualismus überwinden? Ein Philosoph reagiert besonders radikal auf ihn. Es handelt sich um *Julien Offray de la Mettrie*, der in seiner 1747 anonym erschienenen Schrift „L'homme machine“ ein Angebot macht, wie das cartesianische Problem des metaphysischen Dualismus zu überwinden sei.

Einiges zur Biographie dieses m.E. sehr interessanten Mannes. Er wurde 1709 geboren in St. Malo, studierte Medizin und wurde in der Tat ein wichtiger Mediziner seiner Zeit. Allerdings legte er sich mit der Kirche an, als er 1745 die „*Histoire naturelle de l'âme*“ publizierte. Die Schrift wurde als ketzerisch gebrandmarkt. Ketzerisch betrachtet wurde auch sein Traktat „*La volupté*“ und dann, vor allem, 1748, sein „*Discours sur le bonheur*“, in dem er eine Theorie der Unnatürlichkeit von Scham und Schuld entwickelte. Zu diesem

Zeitpunkt befand er sich bereits im Exil bei Friedrich II. bzw. dem Großen. Selbst diesem aufgeklärten Herrscher war diese letzte Schrift zu kritisch. Er konfiszierte die Bücher und erklärte La Mettrie für unzurechnungsfähig. 1751 dann, am Hofe Friedrichs, starb La Mettrie, wie man sagt, an zuviel Trüffelpastete (nicht „Leberpastete“), was im gebildeten (aufgeklärten) Europa mit Hohn und Spott zur Kenntnis genommen wurde. Doch es ist natürlich nicht klar, ob es wirklich die Trüffelpastete war, bzw. ob es das Zuviel war. Bei einem solchen Tod sind die Verdächtigungen, es handele sich um einen Giftmord, nur eine selbstverständliche Folge.

„L'homme machine“ – der Titel des Hauptwerks von La Mettrie verweist also – wie wir gesehen haben – auf Descartes. Und in der Tat geht La Mettrie von diesem Philosophen aus, arbeitet sich an ihm ab, wenn auch bestimmte Probleme Descartes' nicht mehr seine sind. „Eine Vereinigung zwischen dem kartesischen und dem englischen Materialismus findet sich in den Schriften Lamettries. Er benutzt die Physik des Descartes bis ins Einzelne. Sein ‚l'homme machine‘ ist eine Ausführung nach dem Muster der Tier-Maschine des Descartes.“, sagt auch ein gewisser Karl Marx. Über Descartes schreibt La Mettrie selbst am Schluss des Buches: „Ich glaube, Descartes wäre ein in jeder Hinsicht achtungswürdiger Mann, wenn er – geboren in einem Jahrhundert, das er nicht hätte aufklären müssen – den Wert von Erfahrung und Beobachtung erkannt hätte, sowie die Gefahr, sich von ihnen zu entfernen. Aber es ist nicht mehr als gerecht, wenn ich hier diesem großen Mann eine aufrichtige Genugtuung zuteil werden lasse gegenüber all jenen kleinen Philosophen, Witzbolden und schlechten Epigonen von Locke, die, statt Descartes unverschämt ins Gesicht zu lachen, besser daran täten einzusehen, daß ohne ihn das Feld der Philosophie ebenso brachläge wie das der Wissenschaft ohne Newton.“ (123) Das ist eine schöne Liebeserklärung. Doch La Mettrie meint offenbar, dass Descartes bei der Differenzierung der res extensa von der res cogitans einen „Kunstgriff, eine stilistische List, um die Theologen ein Gift schlucken zu lassen, das unter einer dunklen Analogie verborgen ist, die jedem auffällt und nur sie nicht sehen“, angewendet hätte. Danach wäre dann allerdings das ganze Fundament der Cartesischen Philosophie ein Täuschungsmanöver. Obwohl es solche Manöver damals in der Philosophie gab, denn man hatte ja noch Galilei in Erinnerung, scheint mir das doch etwas zu weit zu gehen.

Kommen wir zunächst auf die Methode des Arztes zurück. Er sagte ja schon, dass Descartes „den Wert von Erfahrung und Beobachtung“ nicht gekannt habe – ein sehr wichtiger Gedanke, wie wir bald sehen werden. In der Tat heißt es in „L'homme machine“: „Nur die Erfahrung und die Beobachtung dürfen uns also hier leiten. Sie finden sich zahllos in den Annalen der Mediziner, die Philosophen gewesen sind, und nicht bei den Philosophen, die keine Mediziner gewesen sind.“ (27) Das ist eine wichtige Vorklärung. Der Arzt La Mettrie argumentiert als Arzt, der sich ausschließlich empirisch seinem

Gegenstand nähern will. Das ist freilich eine andere Methode als die Descartes' und Spinozas, d.h. als der *mos geometricus*.

Die wichtige Definition am Anfang des Werks lautet: „Der Mensch ist eine Maschine, derartig zusammengesetzt, daß es unmöglich ist, sich anfangs von ihr eine klare Vorstellung zu machen und folglich sie genau zu bestimmen.“ Später dann: „Der menschliche Körper ist eine Maschine, die selbst ihre Triebfedern aufzieht.“ (35) Das meint, dass eben nur eine längere Erforschung diese Maschine erkunden kann. Bestimmungen jeglicher Art, die a priori gemacht werden, sind dieser Maschine nicht angemessen.

In der Vorbemerkung zur Schrift hatte La Mettrie schon Folgendes angekündigt: „Die Sachkundigen werden mit Leichtigkeit erkennen, daß immer nur dann Schwierigkeiten auftauchen, wenn man die Vereinigung der Seele mit dem Körper erklären will.“ (5) Das ist unmittelbar eine Bezugnahme auf Descartes, mittelbar ein Blick auf die ganze Geschichte der Metaphysik. Wenn La Mettrie den Finger in die Wunde des Leib-Seele-Dualismus steckt, dann heißt das an dieser Stelle der Überlegung keineswegs, dass er ihn einfach grob zerstört. Vielmehr verweist er auf Phänomene wie: „Bei Krankheiten verfinstert sich die Seele bald und gibt kein Lebenszeichen von sich; bald könnte man sagen, sie sei doppelt, so sehr reißt die Erregung sie fort; bald verliert sich die Dummheit: und die Genesung macht aus einem Tölpel einen Mann von Geist. Bald wird der größte Geist schwachsinnig und erkennt sich nicht mehr. Vorbei mit all diesen schönen Kenntnissen, die unter so hohen Kosten und mit so viel Mühe erworben worden sind!“ (29) Vielleicht kann man nicht so denken, dass wir keinen Platon hätten, wenn dem 7jährigen Junge in Athen ein Ziegelstein auf den Kopf gefallen wäre. Was aber klar ist, das ist die Abhängigkeit der Seele von der Verfassung des Körpers. La Mettrie nennt auch das „Opium“ (33), das offenbar durch den Körper die Verfassung der Seele beeinflusst. La Mettrie macht das sehr ausführlich und vielleicht zu ausführlich. Eine Stelle wie: „Zu welchen Ausschweifungen kann uns der grausame Hunger treiben! Keine Achtung mehr vor den Eingeweiden derer, denen man sein Leben verdankt oder denen man es gegeben hat; man zerreißt sie gierig, man bereitet sich darauf abscheuliche Festmahle; und in der Raserei, von der man hingerissen wird, ist der Schwächere immer die Beute des Stärkeren.“ (37) ist wahrscheinlich der Situation geschuldet. Er erinnert an historische Fälle des Kannibalismus, um Wirkungsweisen des Körpers zu beschreiben.

Es ist also nicht so, dass La Mettrie sogleich das Kind mit dem Bade ausschüttet. Aber indem er immer mehr Beispiele bringt, von denen aus es klar wird, dass die Seele nichts anderes sein könne als eine Wirkung einer bestimmten Region des Körpers, heißt es: „Da aber alle Fähigkeiten der Seele so sehr von dem eigentümlichen Bau des Gehirns und des ganzen Körpers abhängen, daß sie offensichtlich nur dieser organische Bau selbst sind,

so haben wir es mit einer gut ‚erleuchteten‘ Maschine zu tun!“ (95) Oder noch deutlicher: „Die Seele ist also nur ein leerer Begriff, von dem man keinerlei Vorstellung hat und den ein kluger Kopf nur gebrauchen darf, um den Teil zu bezeichnen, der in uns denkt.“ (97) D.h. die Seele ist im Grunde das Gehirn. Das macht den Aufschrei der Zeitgenossen verständlich. Heute belegt es die nüchterne Modernität von La Mettrie.

Denn für dieses Herausstellen des Gehirns sprechen eben nach La Mettrie viele Beobachtungen der „vergleichenden Anatomie“, wie er sagt, wobei natürlich klar ist, dass die Erforschung des Gehirnes zu La Mettries Zeit noch nicht einmal in den Kinderschuhen steckte. Das aber gibt er selbst an: die „Natur des Gehirns sei uns unbekannt“ (61), d.h. dass die „vergleichende Anatomie“ noch nicht fortgeschritten war. La Mettrie kann eigentlich nur drei Beobachtungen nennen, aus denen man Schlüsse ziehen kann: „1. Je wilder die Tiere sind, desto weniger Gehirn haben sie. 2. Dieses innere Organ scheint sich gewissermaßen im Verhältnis zu ihrer Gelehrigkeit zu vergrößern. 3. Es besteht hier eine einzigartige – von der Natur für ewig auferlegte – Bedingung, die darin besteht, daß je mehr man an Geist gewinnt, man desto mehr an Instinkt verliert.“ (45)

In diesen Beobachtungen stecken Folgerungen, die wiederum zur Zeit von La Mettrie mit Empörung haben aufgenommen werden müssen. Wo der Arzt die Gehirne von Menschen und Tieren vergleicht, muss er darauf stoßen, dass die Gehirne der Primaten denen des Menschen am Meisten ähneln. Das sieht La Mettrie natürlich und ist auch sofort bereit, den Menschenaffen gleichsam einen humanen Status einzuräumen. So wie man Taubgeborenen die Sprache beibringen könne, so müsse das auch bei Primaten möglich sein (49). Er drückt sich sogar vorsichtiger aus: „diese absolute Unmöglichkeit würde mich überraschen aufgrund der großen Analogie zwischen dem Affen und dem Menschen“. Das wiederum berührt das Verhältnis von Mensch und Tier im Allgemeinen. La Mettrie ist davon überzeugt, dass der „Übergang von den Tieren zum Menschen kein gewaltsamer“ (53) war. Jedenfalls sind Menschen und Tiere nach ihm „aus demselben Stoff gebildet“ (79). Kündigt sich hier Darwin an? Solche Überlegungen, die die Grenzen zwischen dem Tier und dem Menschen flüssig machten, mussten zur damaligen Zeit nicht nur den Klerus brüskieren.

Mit der Neuzeit kommt eben aufgrund jenes theoretisch strittigen starken cartesianischen Dualismus die Frage auf, ob nicht das Denken – wie alles andere in der Natur – ein materielles Geschehen ist? Tiere denken irgendwie offenbar auch (nicht nach Descartes, aber nach Leibniz – auch wenn sie keine Vernunft haben!). Woher kommt dieses eigentümliche Phänomen? La Mettrie hat eine Antwort: „Durch diese Reihe von Beobachtungen und Wahrheiten gelingt es, mit der Materie die bewundernswerte Eigenschaft des Denkens zu verknüpfen, ohne daß man ihre Verbindungen sehen könnte, denn der Träger dieser Eigenschaft ist uns seinem Wesen nach unbekannt.“ (135) Es gibt

demnach in der Materie das Denken, ohne allerdings dass La Mettrie schon in der Lage wäre, zu sagen, wie das möglich sein könnte. Was er allerdings bei der Beantwortung der Frage, wie das Denken genau aus der Materie stammen könnte, entschieden ausschließt, das ist die Hilfe einer übersinnlichen Instanz.

Der Geisteshaltung La Mettries gemäß hat er ebensowenig im Sinn, sich an irgendwelchen Spekulationen über das Immaterielle wie auch über die Materie selbst zu beteiligen, obwohl er sich selbst als „Materialisten“ (137) kennzeichnet. „Im übrigen“, sagt er, sei es „für unsere Ruhe gleichgültig, ob die Materie ewig oder ob sie geschaffen worden“ sei, „ob es einen Gott gibt oder keinen gibt“. Und er fügt hinzu: „Welche Verrücktheit, sich damit abzuquälen, was man unmöglich erkennen kann und was uns nicht glücklicher machen würde, würden wir es bewerkstelligen.“ (87) Damit kommt etwas ins Spiel, das nun die Philosophie immer mehr auszeichnen wird. Der Status der Metaphysik selbst gerät in den Blick. Soll und kann die Philosophie überhaupt Metaphysik sein, wenn sie notwendig mit unbeantwortbaren Fragen zusammenhängt? Wir werden das gleich noch bei David Hume sehen.

Der moderne Materialismus fragt nicht mehr nach einer materia prima, er fragt auch nicht mehr nach dem Unterschied zwischen materia und forma, er glaubt auch erst Recht nicht mehr an Formen, die unabhängig von der Materie bestehen. Alles ist Materie in dem Sinne, dass alles Natur ist oder besser, dass die Natur eine Einheit bildet, in der es keinen Raum für das Übernatürliche gibt.

Der Angriff auf das metaphysische Fragen als solches macht aus La Mettrie keineswegs einen Unmenschen, der womöglich die reine Wollust zum Prinzip des Lebens erklären würde. Das ist ein typisches Zerrbild des Anti-Metaphysikers bis heute. An einer Stelle heißt es: „Da schließlich der Materialist (also er selbst) – was immer ihm seine eigene Eitelkeit einflüstert – überzeugt ist, daß er nur eine Maschine oder ein Tier ist, wird er seinesgleichen bestimmt nicht schlecht behandeln; denn über die Natur dieser Handlungen ist er zu gut unterrichtet und, dem Naturgesetz folgend, das allen Lebewesen gegeben ist, will er – kurz gesagt – keinem das antun, was er nicht will, daß man es ihm antut.“ (137) Das ist die regula aurea, die goldene Regel, die es in beinahe allen Kulturen gibt. Sie ist der Grund jeder Ethik. Kant hat sie natürlich enorm übertroffen mit seinem Kategorischen Imperativ.

Die Stimmung der Philosophie La Mettries ist jedenfalls heiter, ich würde sagen, epikuräisch heiter. Diesbezüglich kann man mit diesem Zitat enden: „Nein, die Materie hat nur in den gemeinen Augen jener etwas Verächtliches, die sie in ihren glänzendsten Werken verkennen; und die Natur ist keineswegs eine beschränkte Werkmeisterin. Sie bringt Millionen von Menschen mit mehr Leichtigkeit und Freude hervor, als es einem

Uhrmacher Mühe kostet, die komplizierteste Uhr zu machen. Ihr Vermögen kommt gleichermaßen sowohl bei der Erzeugung des niedrigsten Insekts als auch bei der des ansehnlichsten Menschen an den Tag; das Tierreich kostet sie nicht mehr Mühe als das Pflanzenreich, das größte Genie nicht mehr als eine Getreide-Ähre.“ (133) Noch einmal bestätigt La Mettrie den mechanischen Charakter der Natur. Allerdings ist es vielleicht wahr, auf die ungeheuerliche Mannigfaltigkeit der Formen hinzuweisen, welche die Natur hervorzubringen in der Lage ist. Und dass die Natur wahrscheinlich in der Tat keinen Unterschied macht zwischen einem wunderlichen bunten Käfer und einem Genie.

An einer Stelle spricht La Mettrie von den „Médécins éclairés“ (122), von den aufgeklärten Ärzten also. Und so würde ich abschließend behaupten, dass La Mettrie ein Aufklärer ist, dass es ihm wirklich darum ging, mündig selbst zu denken und sich nicht von den autoritativen Ideen der Metaphysiker und vor allem der Kirche bevormunden zu lassen. Vielleicht hat er es sich da oder dort etwas leicht gemacht. Sich so wesentlich auf das Gehirn zu berufen, aber ständig zu betonen, man weiß noch nichts darüber, ist zwar aufrichtig, aber nicht ganz unproblematisch. Zwar wird das Gehirn dadurch nicht gleich zum Gott der Metaphysiker, aber es kommt ihm nahe. Immerhin können wir sagen, dass, wissenschaftshistorisch gesehen, La Mettrie anscheinend ins Schwarze getroffen hat.

La Mettrie ist ein Früh-Aufklärer. Doch zur Aufklärung gehört eben auch ein kritisches Bewusstsein, ein kritisches Bewusstsein vor allem auch gegen die Überlieferung der Tradition. Diese Tradition ist in der Mitte des 18. Jahrhunderts das Denken der Metaphysik. Sie gerät also immer mehr in einen Blick, der sich mit den alten Lösungen oder Nichtlösungen der Probleme nicht mehr zufriedensetzt. Das lässt sich auch an einem Buch zeigen, das nur ein Jahr später als der „L'homme machine“ erschienen ist. Es handelt sich um David Humes „An enquiry concerning *human understanding*“, das 1748 veröffentlicht wurde. La Mettrie und Hume – sie können m.E. durchaus in einen historischen Zusammenhang gebracht werden.

David Hume wurde 1711 in Edinburgh geboren und starb genau da 1776. Er ist ein Zeitgenosse Rousseaus, der 1712 geboren wurde und 1778 starb. Mit Rousseau gab es auch eine biographische Berührung, die uns aber hier nicht interessieren soll. Über Humes Leben braucht nicht viel gesagt zu werden. Ihm blieb eine Universitätskarriere verwehrt, selbst wenn er – vor allem im Alter – ein immer einflussreicherer Philosoph war. Nicht nur die „Untersuchung über den menschlichen Verstand“ ist wichtig, sondern auch „An enquiry concerning the principles of morals“ von 1751 und die posthum erschienenen „Dialogues concerning natural religion“.

Es ist bekannt, auf wen nun Hume vor allem einen großen Einfluss ausübte: „Ich gestehe frei: die Erinnerung David Humes war eben dasjenige, was mir vor vielen Jahren zuerst

den dogmatischen Schlummer unterbrach und meinen Untersuchungen im Felde der spekulativen Philosophie eine ganz andere Richtung gab.“, schreibt kein Geringerer als Immanuel Kant in der Vorrede zu den „Prolegomena zu einer jeden Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können“ (1783). Der „dogmatische Schlummer“, das ist der leichte Schlaf, in dem sich Kant vor der „Kritik der reinen Vernunft“ befand, in dem er alles Lehrhafte, was die Tradition der Metaphysik so mit sich führte, unbefragt – unkritisch – anerkannte. Hume war es, der das änderte. Freilich hätte er Ähnliches auch über La Mettrie gesagt haben können; ähnliches, nicht dasselbe, weil in der Tat Hume hier breiter aufgestellt ist – wie wir sagen – als La Mettrie.

Ich beziehe mich – wie gesagt – einzig und allein auf die „Untersuchung über den menschlichen Verstand“. Was vorher schon häufiger betont wurde, dass die Metaphysik selbst in den kritischen Blick der Philosophen kommt, bestätigt sich nun bei Hume wörtlich. Im ersten Abschnitt seiner Untersuchung beschäftigt er sich mit dem „verschiedenen Arten der Philosophie“. Dabei betont er die Notwendigkeit einer „genauen und richtigen Vernunfttätigkeit“. Sie allein ist imstande, „jene unzugängliche Philosophie und das metaphysische Kauderwelsch zu zerstören, welches, vermischt mit dem Volksaberglauben, dieselbe für sorglose Denker gewissermaßen undurchdringlich macht und ihr das Ansehen von Wissenschaft und Weisheit verleiht“. Anders gesagt: „Hierin liegt allerdings der gerechteste und einleuchtendste Vorwurf gegen einen beträchtlichen Teil der Metaphysik: daß sie nicht eigentlich eine Wissenschaft ist, sondern entweder das Ergebnis fruchtloser Anstrengungen der menschlichen Eitelkeit, welche in Gegenstände eindringen möchte, die dem Verstand durchaus unzugänglich sind, oder aber das listige Werk des Volksaberglaubens, welcher auf offenem Plan sich nicht verteidigen kann und hinter diesem Gestrüpp Schutz und Deckung für seine Schwäche sucht.“ (Stil!) Ich erinnere an La Mettrie, der schreibt: „Welche Verrücktheit, sich damit abzuquälen, was man unmöglich erkennen kann und was uns nicht glücklicher machen würde, würden wir es bewerkstelligen.“ (87) Das ist auch Humes Schritt gegen die Metaphysik. Sie operiert mit Dingen, die dem Verstand notwendig dunkel bleiben. Ihr muss daher der Rang einer echten „Wissenschaft“ abgesprochen werden. Nicht anders als später Kant fordert Hume, dass sich die Philosophie die Strenge einer mathematischen Wissenschaft zum Vorbild nehmen solle. Er erinnert an Newton.

Descartes, Hobbes, Spinoza und auch Leibniz haben die Mathematik stets als die Meistermethode des Denkens betrachtet. Daher stammt dann auch die steile Bedeutung des *mos geometricus* besonders in der „Ethik“ des Spinoza. Auch Hume und später Kant haben die Vorbildfunktion der Mathematik betont. Das Vorbild der Mathematik als strengste Form des Denkens gilt für alle neuzeitlichen Philosophen – sagen wir bis zum Deutschen Idealismus (Hegel kritisiert die Mathematik). Die Mathematik kann es demnach nicht sein, die Hume von den vorher genannten neuzeitlichen Philosophen unterscheidet.

Die Mathematik ist als solche keineswegs ein Regulativ der Metaphysik. Das bezeugt ja schon die Bedeutung der Mathematik bei Platon. D.h. also: die Korrektur der Metaphysik muss von etwas ausgehen, das in der Mathematik als solcher keineswegs angelegt ist.

Der Text, mit dem wir uns gerade beschäftigen, hat den Titel: „Untersuchung über den menschlichen Verstand“. Die „geistigen Tätigkeiten“, schreibt Hume, haben „das Merkwürdige an sich, daß sie, obgleich am innerlichsten uns gegenwärtig, doch in Dunkel gehüllt scheinen, sobald sie Gegenstand der Überlegung werden“. Die Untersuchung ist eine solche dieser „geistigen Tätigkeiten“. Was untersucht wird, ist, wie Erkenntnis zustande kommt, daher sagt man auch, Humes enquiry sei „Erkenntnistheorie“. M.E. ist das nur bedingt richtig. Es geht bei Hume um mehr als nur um „Erkenntnistheorie“, auch wenn die Frage, was Erkenntnis sei, wie sie geschieht und möglich ist, eine sehr wichtige ist.

Beginnen wir unser Nachdenken mit einer Differenzierung. In dem Kapitel, das Hume „Über den Ursprung der Vorstellungen (ideas)“ nennt, heißt, dass man alle „perceptions of the mind“ (wir kennen den Begriff der Perzeptionen von Leibniz) in zwei Klassen oder Arten unterscheiden kann. Das Kriterium dieser Unterscheidung ist der verschiedene Grad ihrer Stärke und Lebhaftigkeit. Die erste Klasse kann man „Thoughts and Ideas“ nennen, Gedanken und Vorstellungen. Für die zweite Klasse, sagt Hume, fehle bisher ein passender Begriff. (Man könnte über diesen Vorgang, dass ein Philosoph einen neuen Begriff prägt, nachdenken. Ist das vorher – sagen wir im Mittelalter – schon einmal geschehen? Gewiss – Duns Scotus z.B. ist nachgerade eine Begriffsmaschine – aber hatte er davon ein Bewusstsein?) Er entscheidet sich für den Terminus „impressions“. Was sind „Impression“ im Unterschied zu „Thoughts and Ideas“? Er sagt: „alle unsere lebhafteren Auffassungen (more lively perceptions), wenn wir hören, sehen, tasten, lieben, hassen, wünschen oder wollen“. Gedanken und Vorstellungen sind weniger lebhaftere Perzeptionen. Sie werden uns bewusst, wenn wir uns auf die „sensation and movements“, übers.: Wahrnehmungen und Regungen, beziehen.

Schon hier wird klar, dass die impressions als „sensations and movements“ 1. den Thoughts and Ideas irgendwie vorausgehen; 2. dass sie weniger bewusst sind als Thoughts and Ideas. Das sagt Hume etwas später in „philosophischer Sprache“, wie er sagt: „all our ideas or more feeble perceptions are copies of our impressions or more lively ones“, all unsere Vorstellungen oder schwächeren Auffassungen sind Abbilder unserer Eindrücke oder lebhafteren Auffassungen. Dafür gibt Hume zwei Beweise an. 1. man könne bei einer Zergliederung von Gedanken und Vorstellungen immer zeigen, dass ganz am Grund einfache Vorstellungen sind, die einem früheren Empfinden oder Gefühl bzw. früheren impressions nachgebildet sind. Nehmen wir Gott: ein weiser und gerechter Mann (Vater) ins Grenzenlose übertrieben; 2. Wenn jemand unfähig ist, impressions zu haben

(taub, blind etc.), kann er auch keine Vorstellung diesen impressions entsprechend entwickeln. Ein Blinder kann sich keinen Begriff von Farben machen, sagt Hume. Letztlich verweist er noch auf eine Ausnahme, aber was wir wissen müssen ist dies, dass einer der Hauptgedanken von Hume der ist, dass das Denken in impressions anfängt, dass also alles Denken seine Herkunft in diesen sensations and movements hat. Diese Art des Denkens, die wir bei Hobbes schon ansprachen, nennt man „Sensualismus“. Die Fragen, die wir hier stellen können, lassen wir uns bis zum Schluss übrig. Gehen wir hier erst einmal weiter.

Wofür sich Hume im Weiteren interessiert, das ist die Frage, ein interessante Frage: woher stammen philosophische Ausdrücke – insbesondere sinnlose? Die Antwort ist: das könne man herausfinden, wenn man herausfindet, von welchem Eindruck die angebliche philosophische Vorstellung stamme. Solche philosophischen Ausdrücke nimmt Hume dann auch sogleich in den Blick, wenn er sich fragt, wie sich Vorstellungen im Allgemeinen verknüpfen. Er macht auf drei aufmerksam (drei, das ist die komplette Anzahl für Hume): Resemblance, Contiguity in time and space, and Cause and Effect; Ähnlichkeit, Berührung in Zeit und Raum sowie Ursache und Wirkung. Auch dafür hat Hume schnell erklärende (beweisende?) Beispiele parat: das Gemälde führt unsere Gedanken auf das Urbild; ein Zimmer in einem Gebäude kann nicht gedacht werden ohne anstoßende andere Zimmer; ein Wunde indiziert Schmerz.

Das Kapitel ist recht interessant, weil Hume nun den Zusammenhang der Vorstellungen im Großen an der Literatur, an der Erzählung erläutert. Hier können wir sehen, wie groß unsere Mühe ist, kleingliedrige Ketten von Ähnlichkeiten, Berührungen und Ursachen und Wirkungen aufzuzeigen, „denn allein dies Wissen befähigt uns, über die Ereignisse Gewalt zu haben und die Zukunft zu beherrschen“, schreibt Hume – was ich einmal auf sich beruhen lasse. Im Groben lässt sich sagen, dass wir hier dasselbe Interesse finden, was wir schon bei Spinoza und Leibniz fanden, nämlich die Möglichkeit aufzuzeigen, dass alles, was in der Natur geschieht, durch solche Verknüpfungsfiguren, wie Hume sie nennt, in geregelten Abläufen vor sich geht. Allerdings – darauf muss nun aufmerksam gemacht werden. Hume spricht von Verknüpfungen, die wir im Verstehen machen, die also nicht einfach schon in der Natur vorliegen.

Das führt uns zum vierten Abschnitt, in dem Hume nun skeptische Zweifel in betreff eben dieser Verstandestätigkeiten präsentiert. Dieser Abschnitt beginnt mit der wichtigen Unterscheidung, dass sich alle Gegenstände der menschlichen Vernunft in zwei Arten zerlegen lassen: 1. Relations of Ideas; 2. Matters of Fact. Beziehungen von Vorstellungen und Tatsachen. Zur ersten Art zählt Hume „die Wissenschaften der Geometrie, Algebra und Arithmetik“. Ihnen gesteht er zu, dass sie im reinen Denken erzeugt werden. Diese Vorstellungen sind demnach „a priori“ gegeben. (Sie können demnach eigentlich nicht von

„impressions“ stammen, denke ich. Das ist eine der Fragen, die sich bei Humes Einführung dieses Begriffs stellt. Kann die Vorstellung eines Dreiecks auf impressions heruntergebrochen werden? – nach der Definition von impression: hören, sehen, tasten, lieben, hassen, wünschen oder wollen – nicht.) Was von der ersten Klasse des zu Denkenden gesagt wird, kann von der zweiten nicht gesagt werden. Wenn die erste Art certainty und evidence ermöglicht, so ist das bei Tatsachen nicht der Fall. Wenn die ersten Wahrheiten notwendig widerspruchsfrei sind, gilt für die Tatsachen, dass ein Widerspruch immer möglich bleibt. Zwar ging bisher stets die Sonne auf, das berechtigt aber nicht, davon auszugehen, sie werde es auch morgen tun. Dabei führt aber der Widerspruch nicht dazu, dass die Tatsachen dadurch falsch würden. Die Tatsachen können sich – über die Zeit verbreitet – widersprechen, ohne falsch zu sein. Morgen könnte möglicherweise die Welt untergehen. Das klingt so, als würde hier überhaupt nichts erkannt werden können, was aber natürlich nicht sein kann, weshalb Hume fragt, wie nun Erkenntnis in Bezug auf Tatsachen möglich ist.

Dabei geht er davon aus, dass alle Denkakte, die Tatsachen betreffen, auf die Beziehung von Ursache und Wirkung zurückgehen. (Nur die Tatsachen?) Hume denkt weniger an die reine Beobachtung von Naturprozessen als an den ganz allgemeinen Umgang mit Fakten. Sagt man uns, dass der oder der gerade da oder dort ist, dann würden wir selbstverständlich auf der Ebene von Ursache und Wirkung rekonstruieren, wie es dazu gekommen ist. Würden wir auf einer einsamen Insel eine Uhr finden, würden wir bestimmte Schlüsse treffen. Wir kennen diese allgemeine Bedeutung von Ursache und Wirkung bereits.

Hume betont nun zunächst, dass die Erkenntnis auf der Ebene von Ursache und Wirkung „in keinem Falle durch Denkakte a priori gewonnen wird, sondern dass sie ganz und gar aus der Erfahrung“ stammt. Das klingt tautologisch: Tatsachen sind immer Erfahrungstatsachen, sie sind es aber nicht, wenn wir z.B. an Wunder denken – Wunder werden ja behauptet, Tatsachen zu sein, selbst bzw. gerade wenn die Naturgesetze brechen – Hume setzt sich mit dem Problem auseinander und findet eine Lösung, die uns hier nicht interessieren muss. Die Abhängigkeit von Erfahrung und Ursache und Wirkung zeigt sich wiederum anhand eines Beispiels (Beweis?). Geben wir einem Mann ein vollkommen fremdes Ding, so könnte er es bei sorgfältigster Prüfung nicht in das Verhältnis von Ursache und Wirkung überführen. Adam hätte bei der Flüssigkeit und Durchsichtigkeit des Wassers nicht darauf kommen können, dass er in ihm ertrinken (ersticken) könnte. Das besagt nicht nur, dass die Ursachen und Wirkungen von Dingen in Erfahrungen festgestellt werden müssen (Hume sagt das ausdrücklich), sondern dass überhaupt die Verknüpfung Ursache-Wirkung selber aus der Erfahrung stammen muss. Kant wird darauf aufmerksam machen, dass die erste Überlegung von Hume unproblematisch, die zweite aber sehr problematisch ist.

Für Hume steht aber zunächst etwas anderes auf dem Spiel. Hume macht deutlich, dass die in der Erfahrung und der Tatsache vorausgesetzte Beziehung von Ursache und Wirkung fragwürdig ist: „Der Geist kann unmöglich je die Wirkung in der angenommenen Ursache finden, selbst bei der genauesten Untersuchung und Prüfung. Denn die Wirkung ist von der Ursache ganz und gar verschieden und kann folglich niemals in dieser entdeckt werden.“ „Jede Wirkung ist ein von ihrer Ursache verschiedenes Ereignis.“ Was will Hume damit sagen? Wir unterscheiden Ursache und Wirkung, haben hier das eine, da das andere, aber wir haben niemals die „geheime Kraft“, wie Hume häufig sagt, die den Übergang von der einen zur anderen stiftet. D.h. wir haben in der Erfahrung stets immer das eine oder das andere, aber niemals beides zugleich in Bezug auf das, was die eine in die andere überträgt.

À propos „Erfahrung“, experience. Schon La Mettrie wendet sich an Descartes mit den Worten: „Ich glaube, Descartes wäre ein in jeder Hinsicht achtungswürdiger Mann, wenn er – geboren in einem Jahrhundert, das er nicht hätte aufklären müssen – den Wert von Erfahrung und Beobachtung erkannt hätte, sowie die Gefahr, sich von ihnen zu entfernen.“ Freilich entwickelt La Mettrie nicht wie Hume eine Theorie der Erfahrung, doch er wendet den Gedanken im kritischen Sinne bereits an. Alle Tatsachen können nach Hume nur in der Erfahrung erkannt werden. Erfahrung tritt als Erkenntnisprinzip hervor – und zwar als ein sehr besonderes – wie weiter zu zeigen sein wird (besonders bei Kant). Das heißt nicht, dass z.B. das Mittelalter nicht die Erfahrungserkenntnis gekannt hätte. Die Gottesbeweise des Thomas (Fünf Wege) wollen z.B. bewusst von der Erfahrung ausgehen. Doch mit Hume und mit dem Erfolg der Naturwissenschaften erhält die Erfahrungserkenntnis natürlich eine erhebliche Bedeutungssteigerung. So sprechen wir bei Hume und seit Hume vom „Empirismus“.

Der skeptische Zweifel trifft die Verknüpfungsform Ursache/Wirkung, weil die Mitte dieser Verknüpfung, die Verknüpfung selbst, nicht in der Erfahrung aufgezeigt werden kann: „Von Ursachen, welche *gleichartig* erscheinen, erwarten wir gleichartige Wirkungen. Dies ist die Summe all unserer Erfahrungsschlüsse.“ Genau aber das zweifelt der sich bewusst zur Skepsis bekennende Hume nun an. Wir sind im Grunde nicht zu der Bedeutung der Regelmäßigkeit berechtigt, die wir dem Ursache/Wirkungs-Verhältnis zuschreiben. Mag irgendetwas millionenmal so geschehen sein, es mag anders geschehen können. Die Erfahrung liefert uns nichts, wenn es um die Verknüpfung selbst von Ursache und Wirkung geht.

Was aber heißt das nun für die Erfahrung selbst und die Erkenntnis? Wäre damit nicht konsequenterweise jede Erfahrungserkenntnis ausgehebelt? Nein. Für Hume treten an dieser Stelle Gewohnheit und Übung auf (the principle of custom and habit). Gewohnheit

sei die große Führerin des Lebens, sie lässt Erfahrung für uns nützlich erscheinen, indem wir nach Gewohnheit auch die Zukunft berechnen können. Ohne die Gewohnheit müssten wir überall im Ungewissen bleiben. Der Glaube an Tatsachen, die immer auf eine initiale Erfahrung zurückgehen müssen, wird uns von der Gewohnheit gewährt. Das gilt nicht nur für das gewöhnliche Leben, für das in der Tat die Gewohnheit im Umgang mit Ursache-Wirkungs-Verhältnissen eine große Rolle spielt (die Ehe ist kaputt: Ursache: Geldprobleme, Alters(Treue)probleme, Zahnpasteprobleme – für gewöhnlich). Sondern für Hume gilt das eben auch für die Wissenschaft insofern, als diese sich auf Tatsachen bezieht.

Es ist, wenn ich zum Schluss komme, nicht ganz einfach zu entscheiden, welche Rolle Hume für die Entwicklung der Metaphysik, für die Kritik an ihr spielt. Hume ist ein vom Sensualismus ausgehender Empirist, der aber keineswegs bezweifelt, dass es einen Bereich apriorischer Erkenntnis gibt. Gewiss spielt die noch für Leibniz wichtige Theologie z.B. in der Untersuchung über den menschlichen Verstand kaum eine Rolle, was demnach für den Rationalismus noch entscheidend war, die metaphysisch-ontologische Rolle Gottes, das kommt bei Hume in dieser Weise nicht mehr in Frage. Dennoch – so ließe sich sagen – scheint mir der radikal-materialistische Ansatz von La Mettrie ein größeres Problempotential für die Philosophie zu bieten als Humes Skepsis. Was der Philosophie aber mehr Probleme liefert, ist immer das Philosophischere. Klar ist aber auch, dass Humes Rezeptionsgeschichte – nicht nur Kant betreffend – wesentlich größer und bedeutender ist als die La Mettries.

Ich wünsche Ihnen, dass Sie von einem Übermaß von Trüffelpastete verschont bleiben, das dem heiteren La Mettrie das Leben kostete.

10. Vorlesung

Wir haben den Bereich der frühen Neuzeit hinter uns gelassen. Dabei haben wir die Vielseitigkeit oder Vieldeutigkeit dieser Zeit kennengelernt. Von Machiavelli bzw. Descartes bis Hume haben wir einen Einblick in verschiedene Strömungen des Denkens genommen: Rationalismus, Materialismus, Empirismus – doch all diese Titel bringen einem nicht viel, wenn man nicht genauer weiß, was sich dahinter verbirgt. Die Philosophie kennenzulernen, heißt, stets langsam und konzentriert die Schriften lesen und dann in einer langen Zeit lernen, was die Denker sagen. Philosophie braucht Zeit – weshalb die Kenntnis jener Titel eben wenig bringt.

Mit Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) lernen wir nun einen Philosophen kennen, der uns näher ist als all jene, die wir zuvor vorgestellt haben. Was soll das aber heißen, dass uns ein Philosoph „näher“ steht als andere? Steht uns Platon ferner als Leibniz, nur weil es länger her ist, dass er gelebt hat? Können wir uns in Sokrates nicht wiedererkennen, dafür aber umso besser in Adorno? Das sind keine rhetorischen Fragen, denn in der Tat ist die Aussage, dass uns ein Philosoph nahe steht, nur scheinbar leicht zu verstehen. Das heißt aber nicht, dass der Gedanke, Rousseau stehe uns näher als Leibniz, unsinnig ist.

Mit Rousseau tritt uns ein Philosoph entgegen, dem die Philosophie selber fragwürdig geworden ist. „Les philosophes“ sind für Rousseau Menschen mit einem sehr bedenklichen Charakter: „Die Philosophie isoliert den Menschen; ihretwegen sagt er beim Anblick eines leidenden Menschen: Stirb, wenn du willst, ich bin in Sicherheit. Nur mehr die Gefahren für die ganze Gesellschaft können den ruhigen Schlaf des Philosophen stören und ihn aus seinem Bett reißen. Man kann seinen Mitmenschen unter seinem Fenster ungestraft umbringen; er braucht sich nur die Ohren zuzuhalten und sich ein paar Argumente zurechtlegen, um die Natur, die sich ihm empört, daran zu hindern, ihn mit dem zu identifizieren, den man meuchlings ermordet.“ Der Philosoph ist der Mensch, der reflektiert, der Argumente sucht, der sich in der Theorie verliert. Er hat sein unmittelbares Mitgefühl verloren, vielleicht kann er eine großartige Theorie des Mitgefühls aufstellen, aber dass er tatsächlich tätig wird, dass er zu helfen beginnt, wo Hilfe benötigt wird, davon hält ihn eben das Argumentieren und Reflektieren ab. Das ist eine Kritik, eine Selbstkritik wohl auch, die vor Rousseau unbekannt war. Mit Rousseau kommt in vielerlei Hinsichten ein neuer Ton auf. Und vielleicht ist es auch dieser Ton, der ihn uns nahebringt. Denn wer von uns kann nicht unmittelbar dieser Kritik an den Philosophen zustimmen? Sie reden viel, aber durch ihr Gerede werden sie oft genug zu apathischen Besserwissern.

Diese Kritik an den Philosophen findet sich bei Rousseau in vielen Schriften. Ich habe eine Stelle zitiert aus dem Diskurs über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit

unter den Menschen (Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes) von 1755. Diese Schrift wird auch häufig „Zweiter Diskurs“ genannt, weil Rousseau fünf Jahre vorher einen ersten veröffentlicht hatte: den Discours sur les sciences et les arts. Der zweite Diskurs, mit dem wir uns im folgenden beschäftigen werden, wurde einmal von Leo Strauss, einem wichtigen Philosophen des 20. Jahrhunderts, als das „philosophischste Werk“ Rousseaus bezeichnet. Das ist eine wichtige Auszeichnung, vor allem aus dem Munde von Strauss. Aber freilich gibt es andere überaus wichtige Werke dieses Denkers: so z.B. den „Émile“, eine Schrift, die sich mit der Frage nach der Erziehung beschäftigt, von 1762. Oder freilich aus demselben Jahr „Du contrat social ou du principes du droit politique“, ein Hauptwerk der politischen Philosophie schlechthin. Oder von 1761: „Julie ou la Nouvelle Héloïse“, ein Roman, der allerdings eine Philosophie enthält. Oder: „Les Confessions“, 1782 posthum veröffentlicht, eine Autobiographie, aber eine Autobiographie, die sich als philosophische Inszenierung liest, als ein extrem hintergründiges Buch, das man nicht wörtlich nehmen sollte. Oder schließlich: „Les reveries du promeneur solitaire“, Die Träumereien des einsamen Spaziergängers, ein Meisterwerk der Darstellung dessen, was Philosophieren bedeutet, auch 1782 posthum veröffentlicht. (Wer sich mit Rousseau beschäftigen will, muss sich mit der Interpretation von Heinrich Meier beschäftigen. Meier ist vielleicht der einzige heute in Deutschland lebende Philosoph.)

Doch hier, wie gesagt, wollen wir uns dem zweiten Diskurs zuwenden, der sich anscheinend mit dem Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen auseinandersetzt. Was bei diesem Werk auffällt, auf einem ersten unbefangenen Blick, das ist der seltsame Aufbau. Das Buch beginnt mit einer Widmung an die Republik Genf, die Geburtsstadt Rousseaus, zu der er ein recht schwieriges, ein schmerzhaftes Verhältnis hatte – weil ja diese Rousseau nach der Veröffentlichung des Émile und des Contrat social mit der Festnahme bedrohte (falls er die Stadt jemals wiederbetreten sollte, er lebte zu dieser Zeit in Montmorency, nördlich von Paris), worauf Rousseau auf seine Genfer Bürgerrechte verzichtete. Dann gibt es als zweiten Teil ein Vorwort, dann einen Hinweis zu den Anmerkungen, dann die Frage der Akademie von Dijon (der zweite Diskurs ist auf diese Preisfrage hin geschrieben worden, sie lautet: *Quelle est l'origine de l'inégalité parmi les hommes, et est-elle autorisée par la loi naturelle?*), dann gibt es ein sogenanntes Exordium, eine Einleitung. Dann folgt ein erster und zweiter Teil sowie schließlich die Anmerkungen, die aber nicht einfach so Anmerkungen sind, sondern eigentlich den längsten Teil des Textes überhaupt ausmachen. Der zweite Diskurs ist ein komplexes Gebilde und es ist klar, dass das einem Autor wie Rousseau nicht einfach zufällig unterlaufen ist. Wer sich genauer mit dem Text beschäftigen will, muss auch diesen Sachverhalt durchdenken.

Hinzutritt, dass Rousseau für viele seiner Schriften einen Kupferstich aussuchte, mit dem die Bücher beginnen, ein Titelblatt sozusagen. So auch im zweiten Diskurs. Wir sehen eine Frau in einem Wald, vielleicht Urwald sitzen. Neben ihr zerbrochene Ketten, sowie ein Tier, das sich an sie schmiegt. Im Hintergrund sehen wir einen Vogelkäfig und einen Vogel, im Begriff den Käfig zu verlassen. Dann gibt es ein Motto dort, ein Zitat aus der Politik des Aristoteles, das auf lateinisch sagt: „Nicht in depravierten Dingen, sondern in jenen, die sich in einem guten Zustand gemäß der Natur befinden, muß man betrachten, was natürlich ist.“ Die Natur eines Dinges erfahren wir, wenn wir es in seiner guten oder sogar in seiner besten Verfassung betrachten. Dort hat es dann seine höchste Wirklichkeit erreicht. So ist die Wirklichkeit des Menschen nicht die, dass er krank ist. Das entspricht nur einem verminderten Zustand seiner Wirklichkeit. Und das entspricht in der Tat doch unserer beinahe alltäglichen Einstellung: wenn wir uns fragen, wie das Leben eines Menschen war, dann erinnern wir uns vorzüglich nicht seiner Krankheiten, sondern doch dessen, was er im Vollbesitz seiner Kräfte getan hat – vorausgesetzt freilich er war nicht immer krank, was wir jedoch nicht eigentlich Leben nennen.

Also gehen wir noch einmal zurück zur Frage der Akademie von Dijon, der Preisfrage, was ist der Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen, und ist sie autorisiert durch das Naturrecht? Die Frage klingt ein wenig undeutlich, denn was heißt Ungleichheit unter den Menschen? Rousseau wird ganz systematisch und klar auf diese Frage antworten. Ich zitiere das einmal: „Ich unterscheide in der menschlichen Art zwei Arten von Ungleichheit: die eine, die ich natürlich oder physisch nenne, weil sie durch die Natur begründet wird, und die im Unterschied der Lebensalter, der Gesundheit, der Kräfte des Körpers und der Eigenschaften des Geistes oder der Seele besteht (er nennt nicht das Geschlecht); und die andere, die man moralische oder politische Ungleichheit nennen kann, weil sie von einer Art Konvention abhängt und durch die Zustimmung der Menschen begründet oder zumindest autorisiert wird.“ Wie die beiden verschiedenen Ungleichheiten zueinander stehen, werden wir später erfahren. Es wird nach der Berechtigung dieser Ungleichheit bzw. vor allem des zweiten gefragt (denn wenn einer klein ist, ist er eben klein, da gibt es nichts zu berechtigen). Welche Sprengkraft diese Frage in einer auf die Revolution zulaufende französische Gesellschaft hatte, kann man im Rückblick besser ermessen als Rousseau selbst es konnte. Und noch heute ist ja die Frage nicht unwichtiger geworden: wie lassen sich soziale Unterschiede eigentlich legitimieren. Freilich: wir leben nicht mehr in einer aristokratisch gegliederten Gesellschaft – sagen wir so: doch bilden die gigantischen sozialen Unterschiede zwischen den Menschen heute nicht so etwas aus eine Refeudalisierung? Sind die Unterschiede nicht noch größer geworden? Leben die Millionäre und Milliardäre heute nicht noch ganz anders unter sich als irgendein Landadel zur Zeit Rousseaus? Und wie kann man das legitimieren, diese gestern und wohl auch besonders heute existierenden Unterschiede?

Nun: für die Frage konnte Rousseau nichts, wohl aber für seine Antwort, die er in diesem zweiten Diskurs entwickelt (er hat übrigens den Wettbewerb nicht gewonnen). Die Antwort sollte nun ein Denken präsentieren, das absolut innovativ Denkbewegungen, Denkmodelle vielleicht sogar, präsentiert, die bis heute Gültigkeit haben. Sehen wir also zu, was Rousseau aus der Frage macht.

Zunächst einmal nimmt er sie so, dass er bemerkt, man könne die Ungleichheit unter den Menschen nicht bedenken, wenn man nicht fragt, wer oder was überhaupt der Mensch sei: „Denn wie soll man die Quelle der Ungleichheit unter den Menschen kennen, wenn man nicht zunächst die Menschen selbst kennt?“ Es geht demnach an dieser Stelle nicht ohne Selbsterkenntnis ab, d.h. nicht ohne eine Frage, die bereits Sokrates in Referenz zum Orakel von Delphi betont hatte: Erkenne dich selbst in deiner dir natürlichen Menschheit, d.h. im Unterschied z.B. zu einem Gott oder vielleicht zu einem Tier. Rousseau schlägt die Brücke zu dieser griechischen Quelle. Er schlägt aber diese Brücke in die Vergangenheit unter einem sehr spezifischen Aspekt.

Der Sachverhalt, dass wir nach dem Wesen des Menschen oder der Natur des Menschen fragen, legt nahe, dass wir diese Natur des Menschen nicht oder nicht mehr kennen. In beiden Fällen müssen wir unseren Zustand von einem anderen differenzieren. Denn die Frage indiziert ja, dass unser Zustand zumindest nicht dadurch gekennzeichnet ist, dass wir wissen, wer oder wer der Mensch ist. Rousseau leitet daraus her, dass es eine „ursprüngliche Verfassung“ des Menschen gibt, nach der wir also fragen müssen. Diese „ursprüngliche Verfassung“ müssen wir demnach verloren haben, weil wir ja nach ihr fragen. Das meint, dass die Antwort auf die Frage nach dem Ursprung der Ungleichheit nicht nur nach der ursprünglichen Verfassung des Menschen sehen muss, sondern auch nach dem Grund oder der Ursache dafür, dass wir diese ursprüngliche Verfassung offenbar verloren haben.

Rousseau verfährt also genetisch oder genealogisch. Um zu verstehen, inwiefern es Ungleichheit unter den Menschen gibt, müssen wir verstehen, wie es dazu kam, dass eine ursprüngliche Verfassung verloren gegangen ist. Zudem müssen wir sehen, was in diesem Vorgang des Verlustes geschehen ist. Wir müssen sozusagen alles beiseite räumen, was zwischen uns und unserer ursprünglichen Verfassung liegt. Rousseau stellt demnach eine Frage, in welcher Weise das Verhältnis von Geschichte und Natur wichtig wird. Diese Art zu denken, ist sehr einflussreich geworden und sie ist es auch heute noch. Rousseau ist der Erste in der Philosophie, der den gegenwärtigen Zustand einer Kultur mit einem Ursprung verknüpft, um so, in dieser Differenz zwischen Gegenwart und Ursprung, Wesentliches über die Gegenwart zu erfahren. Mithin hat man Rousseau auch und tut es noch heute den Erfinder der „Kulturkritik“ genannt. Denn – wenn man Rousseau simplifiziert, kann man das tun – die Gegenwart zeigt ihren Verfall besonders, wenn man

sie mit einer ursprünglichen Verfassung vergleicht. Wie wir sehen gibt es solche Stellen bei Rousseau in der Tat, doch sein Denken geht über eine bloße „Kulturkritik“ weit hinaus. Doch selbst wenn wir Rousseau nur den Erfinder der „Kulturkritik“ nennen müssten – was hätten wir ihm dann nicht alles zu verdanken? (Unter Akademikern mag man es, die Kulturkritik zu diffamieren – ich frage mich, warum eigentlich? Ist nicht Kulturkritik etwas Notwendiges? Brauchen wir nicht die Kulturkritik? Brauchen wir nicht die Kritik an der Kultur, an der Kultur schlechthin übrigens (so kann man den Begriff ja auch verstehen)?

Ich sagte bereits, Rousseau geht über eine Kulturkritik weit hinaus. Sehen wir uns einmal an, wie er das macht. Natur und Geschichte – hat die Natur eine Geschichte? War die Natur nicht immer Natur? Also ist sie nicht genau das Gegenteil der Geschichte, in der es doch um den Menschen und seine Freiheit geht? So würde man wohl heute zumeist sagen: es ist sinnlos, die Geschichte der Wale zu erzählen, sinnvoll, die Geschichte der Deutschen zu betrachten. Und doch: spricht man nicht auch in der Geschichte des Menschen von „Entwicklung“? Und ist Entwicklung nicht vielmehr ein Phänomen aus der Natur – wir säen einen Samen, der sich entwickelt? Das Verhältnis von Geschichte und Natur scheint nicht so eindeutig zu sein, wie wir zumeist denken.

Dass in dieser Frage es eine gewisse Bewegung gegeben hat, lässt sich von der Zeit Rousseaus sehr wohl behaupten. Es gab nämlich zu Zeiten Rousseaus einen Naturforscher namens Georges-Louis Leclerc de Buffon (1707-1788), der im Jahre 1749 begann, seine *Histoire naturelle générale et particulière* zu publizieren, ein Mammutwerk, dessen letzte Bände 1788 erschienen, da war sie auf 36 Bände angewachsen. Buffon ist im zweiten Diskurs von Rousseau vielleicht der wichtigste Gewährsmann für die Gedanken des Philosophen, jedenfalls beruft er sich sehr häufig auf ihn. Und wirklich hatte Buffon bahnbrechende Ideen. Buffon hat verstanden, dass die Natur nicht einfach mit einem Schlag da war, sondern dass es in ihr eine Bewegung, eine Entwicklung, eben eine Art von Geschichte gibt. Diese Phänomene wurden von Buffon allein auf der Grundlage von Experiment und Erfahrung untersucht, es gibt also darin keine theologischen Verbrämungen oder so etwas – was für Rousseau durchaus wichtig ist.

Mit anderen Worten: Buffon gehört in die Vorgeschichte der Evolutionstheorie. Er sah z.B. im Primaten einen unvollständigen oder zurückgebildeten Menschen, eine Idee, die direkt in den zweiten Diskurs Eingang gefunden hat. Der Mensch, wie er heute existiert, hat eine Entwicklung durchgemacht, diese Entwicklung ist älter als die Erzählungen der Geschichte, sie geht über den Bestand der großen antiken Kulturen hinaus oder, besser, zurück in eine Vergangenheit, in der der Mensch vielleicht so etwas war wie ein Affe. Die Entwicklung des Menschen verweist auf seinen „Naturzustand“.

Das ist nun ein Begriff, den wir hier schon kennengelernt haben. Er begegnete uns in der Beschäftigung mit Thomas Hobbes und dessen „Leviathan“. Hobbes war natürlich nicht der einzige, der vor Rousseau eine Theorie des Naturzustandes präsentierte. John Locke präsentierte in den *Two Treatises of Government*, im zweiten dieser Abhandlungen, aus dem Jahre 1689 ebenfalls eine. Aber Rousseau beschäftigt sich vorzüglich mit Hobbes, und kritisiert ihn. Und zwar resultiert diese Kritik aus der neuen, dynamisierten Auffassung des Naturzustands, die Rousseau verfolgt. Hobbes sprach vom Naturzustand des Menschen keineswegs unter der Voraussetzung, dass dieser als solcher ein Sachverhalt für die Naturforschung darstellte. Bei Hobbes fungiert die Darstellung des Naturzustands als der Aufweis einer statischen und stabilen Natur des Menschen – die sodann vom Gesellschaftsvertrag nicht etwa prinzipiell überwunden wurde, sondern die jederzeit wieder aufbrechen konnte und kann. Vielleicht müssen wir auch sehen, dass Hobbes keinen Buffon hatte, auf dessen Schriften er sich beziehen konnte. Denn so ganz abgeneigt ist ja auch Hobbes nicht einer möglichen wissenschaftlichen Vertiefung seiner Anthropologie. So kann man jedenfalls seinen Hinweis auf die Indianer Nordamerikas verstehen, die er mit seiner Naturzustandskonzeption in Verbindung bringt.

Bei Rousseau bekommt der Naturzustand nun aber eine ganz andere Bedeutung. Er kann in verschiedene Phasen differenziert werden und ist so etwas wie eine genealogische Schilderung der Ablösung des Menschen von der Natur schlechthin. Diese reifere oder mehr ausgearbeitete Form des Naturzustands enthält übrigens auch den Hobbes'schen des Krieges aller gegen alle – und zwar ist nach Rousseau nur die letzte Phase des Naturzustands eben durch diesen Krieg bestimmt. Was aber davor geschah, hat mit diesem Krieg nichts zu tun.

Ich möchte ins Einzelne gehen. Rousseau stellt zu Anfang fest, dass es zwei Prinzipien beim Menschen gibt, die sich ihm ganz natürlich gebildet haben, zwei Prinzipien, die sich sozusagen in den einfachsten Operationen der Seele zeigen. Diese Prinzipien hängen mit jener ursprünglichen Verfassung zusammen, in welcher der Mensch sich am Beginn seines Werdens befunden haben muss und die er inzwischen, durch die Ausbreitung von Kultur, auf gewisse Weise verloren hat: das erste Prinzip nennt Rousseau *amour de soi* – Selbstliebe, das zweite *pitié*, Mitleid. *Amour de soi* – das enthält mehr oder weniger das, was Hobbes als Selbsterhaltung gedacht hat. Selbstliebe ist demnach nicht ein narzisstischer Zustand des kultivierten Menschen, sondern die allen Lebewesen von Natur aus eigene Sorge um den eigenen Zustand. Wie alle Lebewesen kümmern sich die Menschen, dass sie leben. Das ist nur natürlich. Zudem gebe es einen „natürlichen Widerwillen“, Lebewesen und vor allem den Mitmenschen leiden und umkommen zu sehen. Mitleid ist für Rousseau eine natürliche Eigenschaft, eine Art von natürlichem Reflex. (Und wenn ich oben zitierte, dass Rousseau die Philosophen als apathische Egoisten kritisiert, dann will er damit einen sehr fortgeschrittenen Zustand der Kultur aufs

Korn nehmen. Denn im kultivierten Zustand der Reflexion und des Rationalisierens haben wir das Mitleid, diese natürliche Antwort auf den Mitmenschen verloren. Im Zustand der höchsten Kultur ist uns der Andere gleichgültig geworden.)

Rousseau meint, dass aus diesen beiden Prinzipien alle „Regeln des Naturrechts“ fließen, dass er also aus ihnen herleiten kann, welche Rechte oder Un-Rechte dem Mensch von Natur aus zugesprochen werden müssen und die ihm im Zuge seiner Kultivierung irgendwie verloren gegangen sind, so dass er mühsam sich eine eigene Rechtsprechung erarbeiten musste, die aber doch irgendwie mit diesen beiden Prinzipien in Zusammenhang stehen. Das liesse sich bei dem Mitleid ja auch rekonstruieren. Zwar empfinden wir nichts mehr (oder kaum etwas), wenn jemandem Unrecht zugefügt wird, doch wir haben uns Gesetze geschaffen, mit denen ihm das Unrecht vergolten wird.

Das Mitleid ist also eine natürliche Eigenschaft, die auf irgendeine Weise auf einen natürlichen Unterschied reagiert. Denn wenn ich einen Menschen leiden sehe, wird billiger Weise vorausgesetzt, dass ich nicht leide. Dabei kann nun das Leid, um dass es hier geht, selber noch differenziert werden: sehe ich jemanden Leiden, weil er krank ist, oder sehe ich ihn leiden, weil ihm Unrecht geschieht? Das führt auf die vorhin zurückgestellte Frage nach den beiden Ungleichheiten zurück. Rousseau unterschied zwischen natürlichen und moralischen bzw. politischen Unterschieden. Dabei stellte ich auch die Frage zurück, ob und wie diese beiden Fragen miteinander zusammenhängen.

Ich möchte mich jetzt diesem Problem zuwenden. Rousseau verneint, dass es hier eine Verbindung gibt. Politische Unterschiede hängen nicht mit natürlichen zusammen. Das ist eine gewaltige Einsicht, eine nämlich, die sich gegen eine spezifische Auffassung des Naturrechts wendet. Denn wir kennen doch das sogenannte „Recht des Stärkeren“. So etwas begegnet uns schon in Platonischen Dialogen (z.B. dem Gorgias oder der Politeia). Demnach ist gerecht das, was dem Stärkeren entspricht. Schon Sokrates spricht gegen diese Einstellung an. Für Rousseau gibt es hier überhaupt keine Möglichkeit, von einem Recht zu sprechen. Denn es entspreche weder der Vernunft noch der Freiheit, wenn wir meinten, dass aus irgendeiner natürlichen Ungleichheit eine politische folgen könnte.

Und bei genauerem Hinsehen – und Rousseau hat genau hingesehen – war es in der Geschichte des Menschen ja auch eigentlich nie der Fall, dass die körperlich Starken etwa über die Schwächeren geherrscht haben. Im Gegenteil: nehmen wir die Geschichte der Sklaverei in Nordamerika, dann werden wir doch wohl nicht behaupten können, dass irgendwelche degenerierten Baumwollplantagenbesitzer körperlich stärker waren als ihre Sklaven? Das nimmt Rousseau nun zum Anlass folgender Bemerkung, die deutlicher darstellt, worum es ihm in seinem Diskurs geht:

„Worum präzise handelt es sich also in diesem Diskurs? Darum, im Fortschritt der Dinge den Augenblick zu bezeichnen, in dem das Recht die Stelle der Gewalt einnahm und die Natur somit dem Gesetz unterworfen wurde; zu erklären, durch welche Kette von Wundern der Starke sich entschließen konnte, dem Schwachen zu dienen, und das Volk, eine nur in der Vorstellung existierende Ruhe um den Preis einer wirklichen Glückseligkeit zu erkaufen.“

Damit wird nun die eigentliche Stoßrichtung der Schrift klarer. Das, was ich vorhin schon in Bezug auf das Verhältnis von Natur und Kultur andeutete, was in Bezug auf das Mitleid gesagt wurde, nämlich, dass die Kultur zu einer Verschüttung unmittelbarer Prinzipien geführt hat, dass sie eine natürliche Ordnung der Dinge zerstört hat, wird mit dieser Absichtserklärung deutlicher. Rousseau geht davon aus, dass an irgendeinem Punkt der Entwicklung des Menschen ein „Recht“ geschaffen wurde, das die natürliche Ordnung der Gesellschaft so verändert hat, dass nun der Starke dem Schwachen dienen muss und dass das Volk Ruhe und Ordnung vor der Möglichkeit einer „wirklichen Glückseligkeit“ bevorzugt.

Was meint das? Rousseau geht davon aus, dass es irgendwann in der Entwicklung des Menschengeschlechts einen Punkt gegeben hat, an dem sich die politische Ungleichheit initial eingepflanzt hat. Dabei fasst er die politische Ungleichheit direkt als eine Perversion der natürlichen auf (anders kann das Beispiel mit dem Starken und Schwachen nicht verstanden werden). Wenn es also einen natürlichen Unterschied zwischen Stark und Schwach gibt – der allerdings mit einem politischen Recht nichts zu tun hat –, der sich in der Natur als Gewalt zur Erscheinung bringt (eben dass der Starke dem Schwachen, sagen wir, das Weibchen wegnimmt – wie wir es bei Gorillas sehen (es gibt kein Gorillarecht)), dann gibt es in der politischen Gesellschaft eine im wahrsten Sinne des Wortes Perversion dieser Ordnung. Nun herrscht der Schwache über den Starken und der Starke greift nicht mehr auf die natürliche Form der Ungleichheit zurück (eben weil wir diese verloren haben). Wir lassen uns von irgendwelchen Schwächlingen sagen, was wir zu tun und zu lassen haben – wie ist es zu dieser unnatürlichen Situation gekommen?

An dieser Stelle wird dann vielleicht klar, warum Rousseau zugeschrieben wird, er hätte an ein „Zurück zur Natur!“ gedacht, also um eine Restituierung eines natürlichen Zustands. Das ist falsch. Erstens hat Rousseau diesen Satz nie gesagt oder geschrieben und zweitens ist er als politische Forderung auch nicht zu denken. Es geht Rousseau um ein genealogisches Verständnis der Entstehung einer politischen Ordnung, und dabei wird die Kultur durchaus stark und heftig kritisiert (ich kommen noch darauf), aber es ist Unsinn, zu meinen, Rousseau hätte gedacht, wir könnten wieder Affen werden. Wohl hat er an verschiedenen Stellen darauf hingewiesen, dass der individuelle Zustand eines schwebenden Glücks, der Zustand einer ruhigen Freiheit, der Zustand eines

harmonischen Verhältnisses zur Natur sein kann. Wir liegen in einem Ruderboot auf einem ruhigen See auf dem Rücken, es ist warm, wir sehen den blauen Himmel, da und dort eine Wolke, der Ruf eines Seevogels, sanfte Wellen lassen uns einschlummern – das ist ein Glück, den wir in einer politischen Situation, in der Gesellschaft, ja in der Gesellschaft des Anderen nie so erfahren. In dieser Hinsicht dient Rousseau die Natur oft als ein Regulativ, als ein Maß, aber niemals als ein politisches Vorbild.

Wie kommt es also in der Gesellschaft zu dieser Perversion des natürlichen Zustands? Anders gesagt, wie kommt es überhaupt dazu, dass die politische Ordnung das Maß der Natur, wenn ich das einmal sagen darf, hinter sich gelassen hat? Es gibt in der Gesellschaft, sagt Rousseau, ein Prinzip, das es im Naturzustand nicht gegeben hat. Das nennt Rousseau amour propre, Eigenliebe, die von der Selbstliebe unterschieden werden muss. Um das zu verstehen, muss ich noch etwas über den Naturzustand bzw. über die erste Phase des Naturzustands des Menschen sagen. Wichtig für Rousseau war dabei, wie ich sagte, die Forschung Buffons. Buffon hatte nun z.B. am Verhalten bestimmter Primaten (wie dem Orang Utan) festgestellt, dass diese Lebewesen Einzelgänger sind. Orang Utans leben in der Tat allein, schweifen durch die Wälder und begegnen sich, um sich zu paaren. Dann gehen sie wieder ihrer Wege. Rousseau nahm an, dass der Mensch am Beginn seiner Entwicklung genauso lebte: als Einzelwesen – die Bildung von Gruppen gehört einer späteren Phase des Naturzustands an.

In dieser Phase der Zerstreuung der Lebewesen lebte der Mensch gemäß seiner Selbstliebe und des Mitleids. Nun, in der Gesellschaft, entstand etwas, was der frühe Mensch nicht kannte: der Mensch muss sich von den Anderen unterscheiden, er ist ständig darauf bedacht, sich zu unterscheiden, daher befindet er sich ständig in einem Vergleich. Das gebietet ihm die Eigenliebe. Bei ständigem Vergleich mit dem Anderen, muss er stets besser, mächtiger, schöner, reicher etc. sein als er. Das ist für Rousseau die Quelle unendlich hässlicher Phänomene, aber zugleich gewiss auch die Quelle einer Dynamik, die freilich der Naturzustand nicht kannte. In letzter Konsequenz ist der amour propre auch der Ursprung des Luxus, den Rousseau mit jeder Faser seines Denkens verachtet.

Kommen wir aber nun abschließend zu jenem Augenblick, an dem sich die politische Geschichte des Menschen nach Rousseau zu seinem Schlechten entschieden hat, an dem sich in die politische Ordnung die Herrschaft der Schwachen über die Starken eingeschrieben hat. Dazu springen wir an den Beginn des zweiten Teils des zweiten Diskurses, an dem wir die berühmten Sätze finden:

„Der erste, der ein Stück Land eingezäunt hatte und es sich einfallen ließ zu sagen: *dies ist mein* und der Leute fand, die einfältig genug waren, ihm zu glauben, war der wahre

Gründer der bürgerlichen Gesellschaft. Wie viele Verbrechen, Kriege, Morde, wie viel Not und Elend und wie viele Schrecken hätte derjenige dem Menschengeschlecht erspart, der die Pfähle herausgerissen oder den Graben zugeschüttet und seinen Mitmenschen zugerufen hätte: ‚Hütet euch, auf diesen Betrüger zu hören; ihr seid verloren, wenn ihr vergeßt, dass die Früchte allen gehören und die Erde niemandem.‘“

Freilich macht Rousseau sogleich darauf aufmerksam, dass schon sehr viele Dinge geschehen sein müssen, die die Entstehung des Eigentums vorbereitet haben. Dennoch ist die Entstehung des Eigentums der Schritt, der zur Einrichtung der politischen Ungleichheit geführt hat.

Ich werde die Geschichte, die Rousseau sehr ausführlich erzählt und die somit vielerlei Beispiele enthält, nur an ihrem Ende wiederaufnehmen. Und zwar hatte sich inzwischen im Naturzustand der Ackerbau entwickelt. Längst leben die Menschen in Gemeinschaften, längst haben sie ihre Äcker von denen der anderen unterschieden. Es entstehen nun immer bessere Werkzeuge, vor allem die Metallurgie wird weiterentwickelt. Was zugleich damit entstand, war die Arbeitsteilung, die wiederum sich differenzierte, durch die unterschiedlichen Talente, die Arbeit zu erledigen. Durch die Arbeitsteilung entstand eine Ungleichheit des Eigentums.

Diese Ungleichheit nun nahm ständig zu – gesteigert noch durch den von mir vorhin genannten amour propre. Es entstand Reichtum und Luxus und natürlich auch der ihr und ihm entsprechende Neid. Am Ende dieser Entwicklung entsteht nun das, was bei Hobbes den ganzen Naturzustand beherrscht: eine Phase des Krieges aller gegen alle. Niemand konnte sich mehr sicher fühlen: die Reichen nicht, weil die Armen sie zu berauben versuchten, die Armen nicht, weil sie von den Reichen ausgebeutet wurden. Diese Situation am Ende des Naturzustands musste – ähnlich wie bei Hobbes – ein Ende finden.

Was also wie bei Hobbes auch bei Rousseau folgen musste, war ein Gesellschaftsvertrag. Bei Rousseau wird aber aus diesem Vertrag etwas anderes als bei Hobbes. Denn im Naturzustand hatten sich schon bestimmte Eigentumsverhältnisse herausgebildet. In ihm gab es schon die Reichen und die Armen, die Herrschenden und die Beherrschten – was es bei Hobbes alles nicht gibt (kein Eigentum (bzw. das Recht auf Alles) und keine Herrschaft im politischen Sinne). Daher sind es nun nach Rousseau genau diese Reichen und Herrschenden, die die Initiative ergreifen, und den Gesellschaftsvertrag hervorbringen. Dabei haben sie dann den Armen und Schwachen vorgegaukelt, dass der Vertrag zu ihren Gunsten sei – würde er doch den Krieg aller gegen alle beenden. Nur leider führte er dann auch dazu, die bestehenden Verhältnisse nun festzuschreiben. Der Ursprung der politischen Ungleichheit für Rousseau ist nichts anderes als der Gesellschaftsvertrag selbst.

So heißt es:

„Dies war, oder muß der Ursprung der Gesellschaft und der Gesetze gewesen sein, die dem Schwachen neue Fesseln und dem Reichen neue Kräfte gaben, die natürliche Freiheit unwiederbringlich zerstörten, das Gesetz des Eigentums und der Ungleichheit für immer fixierten, aus einer geschickten Usurpation ein unwiderrufliches Recht machten und um des Profites einiger Ehrgeiziger willen fortan das ganze Menschengeschlecht der Arbeit, der Knechtschaft und dem Elend unterwarfen.“

Die politische Ungleichheit, die eine völlig andere ist als die natürliche, basiert auf ihrer eigenen Grundlegung. In der Gründung der politischen Ordnung, in der wir leben, ist die Ungleichheit selbst eingeschrieben: die Herrschaft der Reichen über die Armen ist daher kein kontingentes Phänomen dieser Ordnung, sondern ist gleichsam ihr Ursprung. In dieser Hinsicht haben es die – natürlich betrachtet – Schwachen (weil auch in der Minderheit) geschafft, die Starken (die Mehrheit) zu unterwerfen.

Dass ein solcher Gedanke z.B. vor allem bei Karl Marx auf fruchtbarem Boden viel, war klar. Maximilian Robespierre, der Meister-Jakobiner der Französischen Revolution, war Rousseauist.

Ich möchte mit einer persönlichen Bemerkung schließen. Wir leben in einer Gesellschaft, in der nichts so sehr geächtet wird, wie körperliche Gewalt. Für Rousseau ist sie ein Moment des Naturzustands – und es gibt im Grunde kein Mittel, sie in diesem zu ächten. Es gibt einfach Leiden und Mitleiden – alles im Rahmen der Natur. Schon für Hobbes ist es wichtig, die Gewalt als Monopol dem Souverän zukommen zu lassen. Auch heute steht das „Gewaltmonopol“ beim Staat. Wie wäre es aber, wenn der Mensch anerkennen würde, dass die Gewalt eine ihm natürliche Möglichkeit der Durchsetzung seines amour de soi wäre? Könnten nicht politische Ungleichheiten, Ungerechtigkeiten auf der Basis natürlicher Gewalt beseitigt werden? Früher hat man das Revolution genannt, heute würde man es wohl Terrorismus nennen. Damit möchte ich aber mit keinem Wort gesagt haben, dass ich mir einen solchen Zustand wünsche.

11. Vorlesung

(Möglichkeit zur Kritik - Frage, ob der Zusammenhang der Geschichte der Neuzeit klar ist.)

Ich möchte am Anfang dieser Stunde verschiedene Stränge der Geschichte der Philosophie der Neuzeit wiederaufnehmen und nach Möglichkeit verknüpfen. In der letzten Woche setzten wir uns mit Rousseaus Zweitem Diskurs über die Ungleichheit unter den Menschen auseinander und sahen, inwiefern dieser Philosoph z.B. mit Hobbes in einem Gespräch steht, wobei er aber seine Kritik an Hobbes dazu nutzt, sehr weit in die Zukunft hineinzudenken. Ich habe darauf aufmerksam gemacht, dass Rousseau z.B. als der Begründer der „Kulturkritik“ gilt. Aber das ist nicht der (einzige) Grund dafür, warum wir Rousseau als einen der ganz großen Philosophen betrachten müssen. Ich werde gleich darauf kommen, zu erklären, warum und inwiefern Rousseau auch für Kant ein entscheidender Einfluss gewesen ist.

Also die verschiedenen Stränge des neuzeitlichen Denkens, wie ich sie hier bisher ausgeführt hatte, enthalten einen wichtigen, in dem es um die Frage nach dem Verhältnis von Subjektivität und Substanz geht. Das ist der Strang, der von Descartes ausgeht und zu Spinoza und Leibniz übergeht. Was ist hier die Frage? Es geht darum, zu klären, wie die Einheit und das Ganze des Seienden zu fassen ist. Was ist das Ganze? Was ist seine Einheit? Anders gefragt: wie erscheint die Anwesenheit von allem, was wir wahrnehmen, empfinden und denken? Wie ist diese Anwesenheit zu verstehen? Descartes und die genannten beiden anderen Philosophen denken, dass die Einheit des Ganzen als Substanz zu begreifen ist. Substanz jedenfalls ist der Begriff dafür, dass die Einheit des Ganzen als Anwesenheit bestimmt werden muss. Alles, was ist, ist präsent – auch Gott – selbst wenn er unendlich ist und sich deshalb einer adäquaten Erkenntnis entzieht – ist präsent. Doch die Erscheinung dieser Anwesenheit als solche ist undenkbar, will sagen, die Erscheinung fordert stets etwas, dem etwas erscheint – und das ist das Subjekt, das ego cogito, das Bewusstsein, das Selbstbewusstsein.

Mit anderen Worten: die Einheit des Ganzen bewährt sich im Subjekt, im wahrnehmenden, empfindenden und vor allem denkenden Subjekt, in der Subjektivität (Leibniz: Monade). Alles, was erscheint, erscheint dem denkenden Subjekt, das demnach als das synthetisierende, vereinheitlichende Element zu verstehen ist. Sein ist Denken – so könnte man es auch sagen. Alles, was ist, muss gedacht werden. Wir können nicht sagen, dass es etwas gibt, ohne dass ein Subjekt es denkt. Das führt zu der von Hegel entfalteten Idee, dass Substanz und Subjekt identisch sind. Alles, was ist, was anwesend ist, ist Selbstbewusstsein, wird vom Selbstbewusstsein oder, wie Hegel auch sagen kann, dem Geist, entwickelt. Zu diesem Strang der neuzeitlichen Philosophie gehört auch Immanuel Kant. Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant und Hegel bilden demnach eine Hauptlinie der neuzeitlichen Philosophie. Ich werde gleich auf ihn zu sprechen kommen.

Klar ist, dass das nicht der einzige Strang des neuzeitlichen Denkens ist. Ich habe Ihnen daher die Philosophie des La Mettrie vorgestellt, ein materialistisches, empirisches Denken, das mehr mit Hobbes und auf eine gewisse Weise auch mit Hume zu tun hat; jedenfalls dann, wenn wir in Hume den Empirismus stark machen, d.h. ein Denken, das von der Erfahrung ausgeht, von der nachgerade physikalischen Erfahrung des Seienden. Gewiss, Hume kann auch vorrangig als Skeptiker gelesen werden, was ihn dann wiederum in eine andere Tradition der europäischen Philosophie versetzt, aber ich denke, wir können hier mit der Linie Hobbes, La Mettrie, Hume schon etwas deutlich machen, nämlich dass die andere Hauptlinie nicht die einzige der neuzeitlichen Philosophie ist.

Sie merken vielleicht, dass ich Rousseau nicht genannt habe. Das ist ein Beleg dafür, dass Rousseau wirklich ein einzigartiger Philosoph ist. Er steht für sich selbst – was natürlich nicht heißt, dass er nicht bestimmte Einflüsse hat, dass er nicht der einen Denkrichtung näher, der anderen ferner steht. Zudem befindet er sich natürlich in dem Kontext der französischen Philosophie seiner Zeit: ich erinnere nur an seinen Erzfeind Voltaire oder an den Enzyklopädisten Diderot. Was Rousseau schreibt und wie er es schrieb steht im Zusammenhang mit diesen Denkern. Dennoch bleibt, dass Rousseau ein Solitär, ein Einzelgänger, ein Einziger ist, der freilich viele Philosophen nach ihm beeinflusst hat.

Für Immanuel Kant (1724-1804) ist Rousseau wahrscheinlich der prägende Einfluss gewesen. In seiner vorkritischen Schrift „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen“ von 1762 sagt Kant prägnant: „Rousseau hat mich zurechtgebracht.“ Was soll das sagen? Dazu gleich. Ich hatte jedoch schon angemerkt, dass noch ein anderer Philosoph auf Kant gewirkt hat, nämlich David Hume. Hume habe ihn aus seinem „dogmatischen Schlummer“ erweckt. Der „dogmatische Schlummer“ – das Dogma ist eigentlich das Gelehrte, das, was ein Lehrer als verbindlich darstellt und was der Schüler übernimmt. In diesem Sinne ist jedes Philosophie-Studium auch „dogmatisch“ – Sie können nicht alles und jedes hinterfragen, bevor sie es kennengelernt haben. Sie müssen lernen, was die Philosophen sagen. Freilich, dann beginnt die Auseinandersetzung, dann beginnt die „Kritik“, womit wir einen zentralen Kantischen Begriff vor uns haben. Der „dogmatische Schlummer“ wurde beendet durch die „Kritik“. Inwiefern aber hat Hume Kant geweckt?

Ich zitiere noch einmal eine Stelle aus der „Untersuchung über den menschlichen Verstand“ von 1748: „Hierin liegt allerdings der gerechteste und einleuchtendste Vorwurf gegen einen beträchtlichen Teil der Metaphysik: daß sie nicht eigentlich eine Wissenschaft ist, sondern entweder das Ergebnis fruchtloser Anstrengungen der menschlichen Eitelkeit, welche in Gegenstände eindringen möchte, die dem Verstand durchaus unzugänglich

sind, oder aber das listige Werk des Volksaberglaubens, welcher auf offenem Plan sich nicht verteidigen kann und hinter diesem Gestrüpp Schutz und Deckung für seine Schwäche sucht.“ Hume erkennt, dass mit der „Metaphysik“ etwas nicht stimmt. Sind die Philosophen eigentlich wirklich in der Lage zu erkennen, wovon sie die ganze Zeit sprechen? Nehmen wir Gott – können wir Gott wirklich erkennen? Nein. Das behaupten allerdings auch nicht alle Philosophen, im Grunde behauptet es kaum einer. Aber – wenn wir von Gott nichts wissen können, wie können wir dann überhaupt philosophisch von ihm reden? Müsste nicht das philosophische Reden über Gott – als ein wichtiges Element der „Metaphysik“ – einmal aufhören – oder doch eben zumindest eingeschränkt werden? Die Theologie soll von Gott sprechen, die Philosophie sollte sich bescheiden.

Dieser kritische Blick auf die Metaphysik hat Kant aus dem „dogmatischen Schlummer“ geweckt. So ist die „Kritik“ der Metaphysik ein Hauptelement des Kantischen Denkens, wobei wir verstehen müssen, was „Kritik“ und „Metaphysik“-„Kritik“ hier eigentlich besagt. Kant hat drei „Kritiken“, wie man sagt, verfasst: 1781 die „Kritik der reinen Vernunft“ in der ersten Auflage, dann 1787 die zweite. Das ist deshalb wichtig, weil Kant die „Kritik der reinen Vernunft“ stark überarbeitete. So spricht man von der Kritik A und B. Die Ausgaben haben meist zwei Spalten bzw. zwei Seitenzählungen. Für gewöhnlich hält man sich an die zweite Auflage der Schrift. Dann hat Kant 1788 die sogenannte zweite Kritik veröffentlicht, die „Kritik der praktischen Vernunft“ und 1790 die dritte, die „Kritik der Urteilskraft“. Freilich hat Kant auch noch andere wichtige Schriften verfasst wie z.B. „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ von 1793. Aber er hat auch viele kleinere Schriften geschrieben, so z.B. der sehr schöne und wichtige Text zur politischen Philosophie „Vom ewigen Frieden“ von 1795 oder die „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“ von 1784.

Mit diesem letzten Begriff verbindet sich das „kritische“ Projekt Kants natürlich besonders. Die „Aufklärung“ – als eine Aufklärung des Verstandes, sich seiner selbst zu bedienen und nicht mehr von Autoritäten sich das Nachdenken nehmen oder diktieren zu lassen. Das betraf zu Kants Zeiten natürlich die beiden Mächte, denen sich das bürgerliche Leben zumeist gegenüber sah: der Aristokratie, dem „Landesherrn“, und dem Klerus. Ihnen gegenüber hatte sich das Denken zu emanzipieren. Dass dieser Schritt für die Philosophie auf ihrem Weg in die Moderne sehr wichtig war, kann man sich denken. Dabei ist zu bemerken, dass die Aufklärung natürlich nicht nur die Philosophie im engeren Sinne betraf, sondern überhaupt jedes Denken. Es ist für Kant nicht nur der Philosoph, der „Sapere aude!“, Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen, sagt, sondern es ist der Mensch, der sich kraft seines Verstandes aus den Fesseln von politischer und kirchlicher Macht zu befreien hat.

„Kritik“ also – was heißt das überhaupt? κρίνειν heißt unterscheiden, auch beurteilen, indem man unterscheidet. Was wird in der „Kritik der reinen Vernunft“ unterschieden? Die Gegenstände, die für die Vernunft wesentlich sind, die Gegenstände, von denen die menschliche Vernunft betroffen wird, die ihn philosophisch angehen. So heißt es schon im ersten Satz der Vorrede zur ersten Auflage der „Kritik der reinen Vernunft“: „Die menschliche Vernunft hat das besondere Schicksal in einer Gattung ihrer Erkenntnisse: daß sie durch Fragen belästigt wird, die sie nicht abweisen kann; denn sie sind ihr durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben, die sie aber auch nicht beantworten kann, denn sie übersteigen alles Vermögen der menschlichen Vernunft.“ Was sind das für Fragen, von denen die „menschliche Vernunft“ bzw. der Mensch überhaupt betroffen wird, eben weil er Mensch ist? Nehmen wir die Frage „Was darf ich hoffen?“, eine Frage, die Kant selbst so formuliert.

Damit ist die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele gemeint. Darf ich auf diese hoffen? Das ist unbezweifelbar eine Frage, die uns betrifft, selbst natürlich, wenn wir sie nicht so formulieren. Wir alle kommen auf das Problem des Todes. Und dann steigt diese Ungewissheit in der absoluten Gewissheit des Sterbenmüssens auf, dass wir an dem Gedanken, alles lassen zu müssen, alles verlieren zu müssen, verzweifeln. Und irgendwie kommt dann der Gedanke mit auf, es könnte ja doch irgendwie weitergehen. Das ist eine Frage, die den Menschen als Menschen betrifft – nicht Gott, der als Gott über den Tod erhaben ist, nicht die Tiere, die, soviel wir wissen, nichts so fragen können, wie sich der Mensch Fragen über sich selbst stellen muss. Diese Frage muss notwendig gestellt werden, aber sie ist im Sinne eines klaren und deutlichen Wissens nicht zu beantworten.

Dieser Sachverhalt muss festgehalten werden, denn er ist für das Verständnis der „Kritik“ bei Kant sehr wichtig. Das Motiv, eine solche Frage wie nach der Unsterblichkeit der Seele zu stellen, ist für Kant „menschlich“ und daher auch nicht abzulehnen. Doch wenn die Philosophie dazu übergeht, gleichsam unkritisch eine Antwort zu geben, dann „übersteigt sie alle menschliche Vernunft“ und, so heißt es bei Kant, „stürzt sich in Dunkelheit und Widersprüche“. Das tut sie deshalb, weil sie ihre Antworten nämlich nicht mehr ausweisen kann. Denn sie verlässt den Bereich, der für die menschliche Vernunft der Bereich der „Erkenntnis“ darstellt. Hier muss demnach die „Kritik“ einsetzen. Hier muss gleichsam unterschieden werden, welche Antworten im Bereich der Philosophie anerkannt werden können und welche nicht. Freilich ist das zunächst ein sehr vorläufiges Verständnis der „Kritik“, denn klar ist, dass Kant in der „Kritik der reinen Vernunft“ keinen Katalog oder so etwas verfasst hat, der entscheidet, zu welchen Antworten wir befugt sind und zu welchen nicht.

Wir müssen fragen, was im kritischen Denken geschieht, wie also die „Kritik“ sich verwirklicht, was „Kritik der reinen Vernunft“ eigentlich bedeutet. „Reine Vernunft“ übrigens

bedeutet: hier es geht es um eine Vernunft jenseits der Sinnlichkeit. Reine Vernunft ist diejenige, „welche die Prinzipien, etwas schlechthin a priori zu erkennen, in sich enthält“. Die reine Vernunft ist gleichsam das reine Denken, dass sich ganz auf die dem Denken immanenten Bedingungen bezieht – auch wenn diese Bedingungen dann Konsequenzen für die Anschauung und die Erfahrung enthalten. Doch das nur „übrigens“, weil es im Moment nicht wichtig ist. Wichtiger ist, wie also diese Vernunft verfährt bei ihrer „Kritik“. Da heißt es in der schon erwähnten Vorrede A:

„Ich verstehe aber hierunter nicht eine Kritik der Bücher und Systeme, sondern die des Vernunftvermögens überhaupt, in Ansehung aller Erkenntnisse, zu denen sie, *unabhängig von aller Erfahrung*, streben mag, mithin die Entscheidung der Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Metaphysik überhaupt und die Bestimmung sowohl der Quellen, als des Umfangs und der Grenzen derselben, alles aber aus Prinzipien.“

Kants Art und Weise des Sprechens – die von allen doch immer als klar betrachtet wird –, ist keineswegs immer klar. Im Gegenteil: die erste Auflage der Kritik der reinen Vernunft wurde umgearbeitet, weil Kant zu einer „faßlicheren Darstellung“ finden wollte, wie es in der Vorrede zur zweiten Auflage heißt. Man hatte Kant für die Dunkelheit seines Textes kritisiert – und Kant gesteht, dass die „lichtvolle Darstellung“ nicht seine Stärke sei. Also: was will Kant uns hier sagen?

Es geht in der Kritik der reinen Vernunft um die Kritik des „Vernunftvermögens überhaupt“. Das „Vernunftvermögen“ ist demnach Objekt der Kritik. Und zwar „in Ansehung aller Erkenntnisse, zu denen sie, *unabhängig von aller Erfahrung*,“ in der Lage ist. Eine solche „Erkenntnis“ wäre dann natürlich die Erkenntnis Gottes, denn es ist klar, dass niemand jemals behauptet hat, die Gottes-Erkenntnis wäre eine solche der Erfahrung (vielleicht die Mystiker?). Zu solchen Erkenntnissen zählte dann auch die z.B. nach der Unsterblichkeit der Seele – eine Frage, die offenbar mit der nach Gott zusammenhängt, jedenfalls im christlichen Kontext. Oder, was für Kant ebenfalls eine wichtige Frage ist, wenn nicht die wichtigste: was heißt eigentlich Freiheit? Was bedeutet es, dass der Mensch frei ist? Gibt es für die Freiheit des Menschen Voraussetzungen, die wir erkennen können, wie wir erkennen können, dass große Hitze das Wasser kochen und dann gasförmig werden lässt?

Halten wir fest: die Vernunft ist Objekt der Kritik – aber sie ist natürlich auch das Subjekt. Denn wer kritisiert die Vernunft, wenn nicht die Vernunft selbst? Das ist nicht unwichtig, um das Projekt der „Kritik der reinen Vernunft“ bzw. überhaupt der „Kritik“ zu verstehen. Es ist die Vernunft, die sich mit sich selbst beschäftigt, und darin die Grenzen ihrer Erkenntnismöglichkeiten prüft. In der Kritik der reinen Vernunft prüft sich die Vernunft selbst.

Wenn nun die Metaphysik das Denken ist, das über die Natur hinausgeht, das sich also gerade mit den Erkenntnissen auseinandersetzt, die nicht mehr in Erfahrungserkenntnis aufgehen, dann ist die Kritik der reinen Vernunft das Unternehmen, die Möglichkeit oder Unmöglichkeit der Metaphysik zu klären. „Was kann ich wissen?“ – ist die Frage dieser „Kritik der reinen Vernunft“, „Wissen“ hier als eine Erkenntnis verstanden, die sich auf die Erfahrung bezieht. Doch da muss man vorsichtig sein.

Der Kantische Erfahrungsbegriff ist nicht wenig von dem Humes beeinflusst. Erfahrung ist für Kant „empirische Erkenntnis“, d.h. eine Erkenntnis, die dann vor allem in den Naturwissenschaften Karriere gemacht hat. In der empirischen Erkenntnis gibt es eine Ursache und eine Wirkung, die genau bezeichnet werden können. Das ist dann natürlich vor allem in der „sinnlichen Anschauung“ der Fall. Der Wind lässt eine Fahne wehen, das kann sinnlich festgestellt werden – im Ernstfall experimentell wiederholt werden. Das ist eine „empirische Erkenntnis“. Die Vernunft steigt über eine solche Form der Erkenntnis hinaus, wenn sie z.B. die Frage nach Gott oder der Unsterblichkeit der Seele stellt. Hier gilt es nun, Grenzen zu behaupten. Denn welche Erkenntnis ist möglich, wenn man über die Erfahrung hinausgeht?

Freilich – und das ist wichtig – es gibt für die Vernunft nicht nur empirische Erkenntnisse, insbesondere wenn sie danach fragt, wie empirische Erkenntnis bzw. wie überhaupt Erkenntnis möglich ist. Das ist nun der eigentliche Schritt, den die „Kritik der reinen Vernunft“ vollzieht – und der dann als die „kopernikanische Wende“ der Philosophie bekannt geworden ist (Kant verwendet den Begriff nicht). Wenden wir uns dieser „Revolution“ der „Denkungsart“ zu. Sie gehört in das, was ich vorhin einen Hauptstrang der neuzeitlichen Philosophie genannt habe. Kant schreibt in der Vorrede zur zweiten Auflage: „Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntnis müsse sich nach den Gegenständen richten; aber alle Versuche über sie a priori etwas durch Begriffe auszumachen, wodurch unsere Erkenntnis erweitert würde, gingen unter dieser Voraussetzung zu nichte.“ Ich habe von dem dunklen Stil bei Kant schon gesprochen. Was soll das heißen, was Kant hier zum Ausdruck bringen will? Die Philosophie hat sich in einen unauflösbaren Widerstreit begeben, indem sie einerseits annahm, dass Erkenntnis sich nach den zu erkennenden Gegenständen (wie z.B. Gott) richten müsse(, wenn sie Gott erkennen wollte), andererseits aber behauptet hat, dass über solche Gegenstände ja nur mit Begriffen jenseits der Erfahrung gesprochen werden könne, also ein Begriffsgebrauch „a priori“ verfolgt wurde. Man wollte gleichsam durch die Erfahrung die Erkenntnis von der Erfahrung reinigen, um sie zu „erweitern“, was eben nicht geht.

Demgegenüber schlägt Kant vor: „Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, daß wir annehmen, die Gegenstände

müssen sich nach unserem Erkenntnis richten, welches so schon besser mit der verlangten Möglichkeit einer Erkenntnis derselben a priori zusammenstimmt, die über Gegenstände, ehe sie uns gegeben werden, etwas festsetzen soll. Es ist hiemit eben so, als mit den ersten Gedanken des *Copernicus* bewandt, der, nachdem es mit der Erklärung der Himmelsbewegungen nicht gut fort wollte, wenn er annahm, das ganze Sternenheer drehe sich um den Zuschauer, versuchte, ob es nicht besser gelingen möchte, wenn er den Zuschauer sich drehen, und dagegen die Sterne in Ruhe ließ.“ Es geht nicht, dem Erkennen Gegenstände vorzusetzen und in dieser Versuchsanordnung etwas über die Weise der Erkenntnis oder der Gegenstände zu erfahren. Das ist für Kant eine falsche Voraussetzung: Erkenntnis geschieht sozusagen anders. Nicht die Erkenntnis richtet sich nach den Gegenständen, sondern die Gegenstände richten sich nach der Erkenntnis. Nicht dreht sich die Sonne um uns, sondern wir drehen uns um die Sonne – und was wir so über die Sonne erfahren, entspricht unserer Bewegung, nicht aber der Bewegung der Sonne.

Was will das sagen? Das Ganze will sagen, dass wir das Denken und die Gegenstände des Denkens betreffend nicht einfach davon ausgehen, dass es irgendwelche Gegenstände gibt, die das Denken vielleicht durch die eine oder andere Verbesserung nun „besser“ erkennen kann. Vielmehr geht es darum, zu sehen, dass sich alle Gegenstände uns nur so zeigen, wie unser Vernunftvermögen es einrichtet, dass sie sich zeigen können. Die Gegenstände richten sich nach unserer Vernunft bzw. ihren strukturellen inneren Voraussetzungen. Wir können nur so und nur das erkennen, wie es unsere Vernunft uns erlaubt. Dadurch gerät nun das Vernunftvermögen bzw. das Subjekt, dem dieses Vernunftvermögen eignet, noch einmal ganz anders in den Blick. In der Kritik der reinen Vernunft prüft das Vernunftvermögen sich selbst, inwiefern es Gegenstände jenseits der Erfahrung erkennen kann oder nicht, indem es nun fragt, wie den überhaupt Erkenntnis geschieht. Was sind die „Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis“ überhaupt. Denn diese Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung sind auch die Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung“, um eine andere berühmte Formulierung Kants aus der ersten Kritik zu zitieren.

Die Kritik der reinen Vernunft, zu Ende gedacht, ist eine fundamentale Prüfung des Vernunftvermögens insofern, als geklärt werden muss, wie überhaupt Erkenntnis – besonders a priori – möglich ist. Was heißt das? Das meint, dass hier das Erkennen beginnt, sich selbst zu erkennen. Es geht um eine Erkenntnis der Erkenntnis, um einen Einblick in die gleichsam inneren Wesenszüge des Erkennens. Von da ausgehend können wir dann auch verstehen, wie die Metaphysik begrenzt werden kann, inwiefern das Erkennen einfach auf Grund seiner ihm eigenen Voraussetzungen bestimmte Dinge schlechthin nicht erkennen kann: z.B. Gott, die Unsterblichkeit der Seele oder die Möglichkeit von Freiheit.

Nun kann man Kant aber so verstehen, als wolle er eine Theorie der Erkenntnis entwickeln, in der geklärt wird, was Erkenntnis heißt, wie sie funktioniert und was dementsprechend erkennbar ist und was nicht. In der Tat hat man das getan und zwar vor allem im sogenannten Neukantianismus, eine akademische Strömung der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Das war und ist aber ein Missverständnis und eine Verkürzung des Kantischen Denkens in vielfacher Hinsicht.

Kant geht es nämlich nicht darum, die Unmöglichkeit von Metaphysik zu demonstrieren. Im Gegenteil: er meint es durchaus ernst, dass metaphysische Fragen zum Menschen gehören und dass der Mensch nicht möglich ist, ohne diese Fragen. Gott ist für Kant ein essentielles Problem, nicht etwas, was er einfach zerstören wollte – auch wenn man Kant so verstand, ist das nicht wahr. Und damit komme ich zu dem Satz, den Kant in Bezug auf Rousseau formuliert hat: „Rousseau hat mich zurechtgebracht.“ Die „Kritik der reinen Vernunft“ ist eine Auseinandersetzung mit der theoretischen Vernunft, das meint: mit der Vernunft, die sich über ihre Möglichkeiten und Unmöglichkeiten der Erkenntnis prüft. Kant nennt diese theoretische Vernunft, die Erkenntnis der Erkenntnis, auch „spekulative Vernunft“. Es ist einfach die Vernunft, die sich mit sich selbst beschäftigt, sich selbst betrachtet. Das nennen wir seit Aristoteles *theoría*. Hier wird entschieden, was überhaupt Erkenntnis ist und welche Konsequenzen daraus gezogen werden müssen.

Doch Kant geht es in seinem Denken nicht primär um diese Theorie der Vernunft, um diese Theorie der Erkenntnis, es gibt bei Kant einen „Primat der praktischen Vernunft“, so heißt es einmal in der Kritik der praktischen Vernunft. Die menschliche Vernunft hat „Interessen“, die ihr als menschliche zu Eigen sind. Dieses Interesse ist als solches praktisch, d.h. es ist dadurch gekennzeichnet, dass der Mensch etwas will, dass er überhaupt will. Dieser Wille ist es aber, der den Menschen schlechthin ausmacht. Es gehört einfach zum Menschen, dass er eben nicht nur Theorie treibt, dass er nicht sein Höchstes darin erkennt, über die Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis nachzudenken. Selbst für den Philosophen ist das nach Kant nicht das „höchste Gut“, nicht der letzte Zweck seiner Tätigkeit.

Der letzte Zweck des Menschen ist stets praktisch, es geht darum, wie wir handeln, wie wir handeln sollen: „Was soll ich tun?“, ist unsere erste Frage, nicht: „Was kann ich wissen?“ Derjenige, der ihm das beigebracht hat, war Rousseau. Rousseau war es, der überall in seinem Denken deutlich macht, dass die rein theoretischen Fragen, wenn sie eben rein theoretisch bleiben, überflüssig, noch nicht einmal müßig sind. Hier – könnte man auch sagen – setzt sich eine alte, platonische Ansicht durch: es geht überall um das Gute, die Idee des Guten ist die Idee der Ideen. Aber zurück zu Kant.

Es ist wichtig, zu sehen, dass Kant aber nun nicht einfach behauptet, dass die theoretische Vernunft hinter der praktischen Vernunft zurückbleibt und dass es hier gar keine Berührung gibt. In der Vorrede B heißt es: „Ich kann also *Gott, Freiheit und Unsterblichkeit* zum Behufe des notwendigen praktischen Gebrauchs meiner Vernunft nicht einmal annehmen, wenn ich nicht der spekulativen Vernunft zugleich ihre Anmaßung überschwenglicher Ansichten benehme, weil sie sich, um zu diesen zu gelangen, solcher Grundsätze bedienen muß, die, indem sie in der Tat bloß auf Gegenstände möglicher Erfahrung reichen, wenn sie gleichwohl auf das angewandt werden, was nicht ein Gegenstand der Erfahrung sein kann, wirklich dieses jederzeit in Erscheinung verwandeln, und so *alle praktische Erweiterung* der reinen Vernunft für unmöglich erklären.“ Und dann folgt der berühmte Satz: „Ich mußte also das *Wissen* aufheben, um zum *Glauben* Platz zu bekommen.“ Das ist allerdings auch wieder ein wenig missverständlich, denn so scheint es beinahe, als würde Kants Projekt der Kritik der reinen Vernunft auf eine Theologie hinauslaufen.

Schauen wir zum Schluss noch einmal genauer auf das Zitat hin. Wir sehen hier also, dass Gott, Freiheit und Unsterblichkeit der Seele wirklich die drei großen Themen sind, um die sich das Kantische Denken, die Kantische Metaphysik, dreht. Die spekulative Vernunft hat sich mit diesen drei Gegenständen stets auseinandergesetzt. Nun meint aber Kant, dass hier ein sehr bemerkenswertes Missverständnis vorgelegen hat, dass die Metaphysik einen, ja, man kann es nicht anders sagen, großen Fehler gemacht hat. Sie hat nämlich, so Kant hier, diese drei Probleme so aufgefasst, als wären sie „Erscheinungen“. Was meint das nun wieder? Eine „Erscheinung“ ist ein „Objekt der sinnlichen Anschauung“. In der Natur haben wir es mit Erscheinungen zu tun, die sich dem Gesetz der Kausalität fügen. Erfahrung ist stets auf Erscheinungen bezogen, resultiert aus der „Vergleichung“ von Erscheinungen. Nehmen wir einmal so etwas wie die Freiheit – die doch gewiss für jedes menschliche Handeln, vor allem für das moralische, vorausgesetzt werden muss (keine Verantwortung ohne Freiheit). Kant sagt, dass die spekulative Vernunft Freiheit bisher so aufgefasst hat wie irgendeine Erscheinung der Natur, als sei Freiheit irgendein Objekt, über das wir Aussagen machen könnten wie z.B. über das Paarungsverhalten von Igel. Das ist nicht nur falsch, sondern – und das ist die Pointe – das Ende der Möglichkeit von Freiheit und damit der „praktischen Erweiterung der reinen Vernunft“ überhaupt. Warum?

Alle Erscheinungen in der Natur unterliegen z.B. der Kausalität. D.h.: wenn A geschieht, dann geschieht notwendig B. Dieses Gesetz liegt der Natur offenbar a priori zu Grunde, mithin scheint es etwas mit den a priori Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis zu tun zu haben. (Kausalität – d.h. Hume nicht gesehen – kann nicht selber in der Erfahrung gewonnen werden, sondern liegt aller Erfahrung a priori zu Grunde.) Alles, was kausal geschieht, unterliegt einer Notwendigkeit, die Freiheit unmöglich macht. Sehe

sich eine Banane, dann muss ich sie nicht essen, ich muss sie selbst nicht essen, wenn ich seit drei Tagen nichts mehr gegessen habe. Ich bin prinzipiell frei gegenüber dem Hunger. Oder: ich bin prinzipiell frei gegenüber dem Geschlechtstrieb. Kein tiefer Ausschnitt könnte rechtfertigen, dass ich einfach so zugreife. Das ist mithin die Voraussetzung unseres Rechtssystems. Demnach aber kann Freiheit nicht einfach eine Erscheinung in der Welt, in der Natur sein. Im Gegenteil: Freiheit ist nur möglich auf dem Bruch des Gesetzes der Naturkausalität.

Die spekulative Vernunft hat nach Kant nun die Aufgabe, das Wissen so einzurichten, so einzugrenzen, dass sozusagen die Bruchstelle zwischen der theoretischen und praktischen Vernunft deutlich wird. Die spekulative Vernunft, die Kritik der reinen Vernunft, ist demnach die Vorbereitung der Möglichkeit der Beantwortung der Frage: „Was soll ich tun?“ Die Kritik der reinen Vernunft ist die Vorbereitung einer Metaphysik der Freiheit, so könnte man sagen.

Freilich – das ist eine Interpretation. Kants Denken ist in der Geschichte der Philosophie und der Literatur anders, ganz anders gedeutet worden. Hören wir einmal das Urteil von Heinrich Heine aus seiner „Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland“ von 1835:

„Ihr meint, wir könnten jetzt nach Hause gehn? Beileibe! es wird noch ein Stück aufgeführt. Nach der Tragödie kommt die Farce. Immanuel Kant hat bis hier den unerbittlichen Philosophen traciert, er hat den Himmel gestürmt, er hat die ganze Besatzung über die Klinge springen lassen, der Oberherr der Welt schwimmt unbewiesen in seinem Blute, es gibt jetzt keine Allbarmherzigkeit mehr, keine Vätergüte, keine jenseitige Belohnung für diesseitige Enthaltbarkeit, die Unsterblichkeit der Seele liegt in den letzten Zügen – das röchelt, das stöhnt –, und der alte Lampe [Kants treuer Diener] steht dabei mit seinem Regenschirm unterm Arm, als betrübter Zuschauer, und Angstschweiß und Tränen rinnen ihm vom Gesichte. Da erbarmt sich Immanuel Kant und zeigt, daß er nicht bloß ein großer Philosoph, sondern auch ein guter Mensch ist, und er überlegt, und halb gutmütig und halb ironisch spricht er: »Der alte Lampe muß einen Gott haben, sonst kann der arme Mensch nicht glücklich sein – der Mensch soll aber auf der Welt glücklich sein – das sagt die praktische Vernunft – meinetwegen – so mag auch die praktische Vernunft die Existenz Gottes verbürgen.« Infolge dieses Arguments unterscheidet Kant zwischen der theoretischen Vernunft und der praktischen Vernunft, und mit dieser, wie mit einem Zauberstäbchen, belebte er wieder den Leichnam des Deismus, den die theoretische Vernunft getötet.“

Heine meint nun, anders als Kant es möchte, dass die spekulative Vernunft die Unmöglichkeit einer Existenz Gottes dargestellt hat, mit ihr nun falle im Grunde auch die

Möglichkeit einer praktischen Vernunft weg. Was richtig ist, das ist, dass Kant in der Kritik der reinen Vernunft die Unmöglichkeit von Gottesbeweisen demonstriert – die spekulative Vernunft kann über die Existenz Gottes nichts ausmachen. Aus der Sicht der theoretischen Vernunft ist über Gott nichts zu sagen. Richtig ist auch, dass Kant an einer Stelle der Kritik der reinen Vernunft, nämlich bei der Frage nach der Unsterblichkeit der Seele, die Existenz Gottes „postulieren“ muss. Das hängt damit zusammen, dass wir die Unsterblichkeit der Seele mit einem letzten Trost, bzw. einem letzten Gericht in Verbindung bringen – denn natürlich geht es bei Kant nicht einfach um eine Fortsetzung der irdischen Existenz – das hätte mit der Unsterblichkeit der Seele nichts zu tun. Für diese Gerechtigkeit oder Trost muss ich einen Gott annehmen – d.h. aber mithin nicht, seine Existenz im theoretischen Sinne schlechthin behaupten.

Für das moralische Handeln, für die Freiheit, und darum geht es vor allem in der „Kritik der praktischen Vernunft“ brauche ich schlechthin keine Existenz Gottes vorauszusetzen (wenn auch vielleicht für die Folgen dieses Handelns). Um für mich zu entscheiden: „Was soll ich tun?“, brauche ich nicht die Frage zu stellen und vor allem nicht theoretisch zu beantworten, ob es Gott gibt.

Ich kehre noch einmal zum Anfang dieser Vorlesung zurück. Ich hatte behauptet, ein Hauptstrang der neuzeitlichen Philosophie behauptet die Identität von Substanz und Subjekt. Alles, was ist, ist für ein Subjekt, für ein Denken. Kant bestätigt diesen Hauptstrang, wenn er alles Wissen von den Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis abhängig macht. Für Kant ist das Subjekt, das Denken, die Voraussetzung von Allem Sein – d.h. auch für die Freiheit, die allerdings dann über die Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis notwendig hinausgeht. Kant setzt die Linie der neuzeitlichen Philosophie von Descartes ausgehend fort.

12. Vorlesung

Das kritische Denken Immanuel Kants gehört auf eine gewisse Weise zur Philosophie der Gegenwart. Denn das politische Denken von Jürgen Habermas ist ohne Zweifel stark beeinflusst vom Kantischen Denken. Natürlich ist Habermas nicht einfach ein Kantianer (wäre er das, hätte er ja nichts Eigenes zu sagen). Es gibt einen sprachanalytischen Einschlag bei Habermas wie auch einen starken soziologischen Einfluss (Max Weber, Talcott Parsons). Dennoch bleibt Kant in seiner politischen Philosophie anwesend.

Vielleicht können wir sagen, dass wir nun in der Geschichte der Philosophie in unsere Nähe gelangen. Kant gehört seinem ganzen Habitus nach noch ins 18. Jahrhundert, selbst wenn er 1804 gestorben ist. Die Welt des Immanuel Kant war – darf man das sagen? – noch recht geordnet. Zwar gab es natürlich auch Kriege und Unfreiheiten vor allem im Verhältnis – ich sagte es bereits – zur politischen Herrschaft und zum Klerus, aber eben dadurch, dass man all das gut lokalisieren konnte, war doch das Ganze noch in Ordnung. Das 19. Jahrhundert ist dagegen das Jahrhundert, in dem die Europäische Welt und damit die Welt überhaupt (aus der damaligen Perspektive) auseinanderbricht. Insofern wandelt sich auch die Philosophie, wenn auch noch nicht unmittelbar am Beginn des Jahrhunderts, aber doch in seinem Verlauf.

Am Beginn des 19. Jahrhunderts entsteht eine Philosophie, die keineswegs sehen lässt, inwiefern die Welt auseinanderbricht. Im Gegenteil: sie zeigt auf einzigartige Weise, dass die Welt eine ganze, ein Ganzes ist – und dass die Philosophie in der Lage, dieses Ganze so zu denken, dass sich die Wahrheit dieses Ganzen zum Vorschein bringt. Diese Philosophie, die solches behauptet, erhebt den Anspruch, das Ganze ein für alle Mal begriffen zu haben, so dass es nach diesem Ereignis der Erfassung des Ganzen im Grunde nichts mehr gibt, was die Philosophie noch leisten könnte. Es ist eine Philosophie, die von sich selbst behauptet, dass das Projekt der Philosophie sich in ihr selbst beschließt, dass dieses Projekt von Anfang an dazu unterwegs war, sich in dieser Philosophie abzuschließen. Es handelt sich also um eine Philosophie, die von sich selbst denkt, alle vorangegangene Philosophie in sich aufgenommen zu haben. Es ist eine Philosophie, die meint, das „Absolute“ denken zu können, das, was nichts mehr außer sich selbst hat. Es ist eine Philosophie, die von sich denkt, „Gott“ „begriffen“ zu haben. – Wenn ich sagte, dass die Welt im 19. Jahrhundert auseinanderbricht, dann gehört vielleicht zu diesem Bruch auch, dass das 19. Jahrhundert mit einem einzigartigen philosophischen Projekt beginnt. Das ist das Projekt *Georg Wilhelm Friedrich Hegels*.

Was lässt sich über Hegels Leben sagen? Er ist im Jahre 1770 in Stuttgart geboren worden (wie Beethoven und Hölderlin, nicht in Stuttgart natürlich) und stirbt 1831 in Berlin an einer Choleraansteckung. Sein Bildungsweg ist unauffällig, er geht langsam vor sich.

1788 wird er in das Tübinger Stift aufgenommen, eine Eliteschule, in der die zukünftigen Theologen Baden-Württembergs ausgebildet wurden. Es gibt die erstaunliche Geschichte, dass aus Zufall in diesem Stift Hegel, Hölderlin und der fünf Jahre jüngere Schelling auf einem Zimmer wohnten (die Größe wie Jugendherberge). Man kann noch heute das Zimmer sehen (ist jedoch m.W. in Betrieb, weil das Stift noch besteht). Es gibt keine dramatischen Begebenheiten. In Jena, wo er Privatdozent wird, sich habilitiert, zeugt er unehelich einen Sohn, Ludwig, der später irgendwo in Übersee verschollen geht. Dann 1811, Hegel ist inzwischen in Nürnberg Rektor eines Gymnasiums, heiratet er standesgemäß, bekommt weitere Kinder. Dann 1818, nachdem er Professor in Heidelberg war, wird er Professor in Berlin. Nun wird der Traum der Philosophie einmal wahr. Hegel wird das Zentrum der Europäischen Wissenschaft. Die Philosophie wird zur Königsdisziplin. Warum? Weil sie den Anspruch erhebt, das Ganze der Welt zu denken, was bedeutet, dass sie beansprucht, sämtliche Wissenschaften in sich zu vereinigen. Das schafft sie, indem sie sich als „System“ versteht.

Damit kommen wir zu einem zentralen Begriff nicht nur der Hegelschen Philosophie, sondern eines spezifischen philosophischen Denktyps überhaupt. Die Philosophie hat, ist ein „System“. So nennt Hegel die „Phänomenologie des Geistes“ von 1807 (in Jena entstanden, das erste Hauptwerk Hegels) auch einfach „System der Wissenschaft“. Nun kann man sagen, dass der Begriff des „Systems“ natürlich nicht nur bei Hegel auftaucht. Im sogenannten „Deutschen Idealismus“ (Fichte, Hegel, Schelling, Hölderlin und darum ein paar mindere) ist er geradezu allgegenwärtig. Auch Kant kennt ihn, ich komme gleich darauf. Dennoch ist es sinnvoll zu sagen, dass es nur ein einziges „System“ in der Geschichte der Philosophie gegeben hat – und das ist das Hegels.

σύστημα ist das Zusammengestellte, von συνήστημι, zusammensetzen, zusammenstellen. Hören wir einmal, was Kant dazu zu sagen hat, am Ende der „Kritik der reinen Vernunft“: „Ich verstehe aber unter einem Systeme die Einheit der mannigfaltigen Erkenntnisse unter einer Idee. Diese ist der Vernunftbegriff von der Form eines Ganzen, so fern durch denselben der Umfang des Mannigfaltigen so wohl, als die Stelle der Teile unter einander, a priori bestimmt wird.“ Diese Äußerung befindet sich am Anfang eines Kapitels mit der Überschrift „Die Architektonik der reinen Vernunft“. Schauen wir uns das einmal genauer an.

Wichtig ist, dass es bei dem System zuerst um eine „Einheit“, eine „systematische Einheit“ geht. Einheit bedeutet nicht einfach, dass das System *eines* ist. Ein Sack Müll ist auch *einer*. Worum es geht, dass das System eine „Einheit“ aufweist, dass also alles, was es versammelt, sich dieser „Einheit“ fügt, sich einpasst, und zwar einpasst an der Stelle, an der es eben – passt. Daher sagt Kant, dass „mannigfaltige Erkenntnisse“ und „einer Idee“

versammelt werden. Klar, man muss fragen, was heißt denn das, dass hier eine Idee offenbar die Einheit des Systems bestimmt. Und genau das sagt Kant im folgenden Satz.

Die Idee ist ein „Vernunftbegriff von der Form eines Ganzen, so fern durch denselben der Umfang des Mannigfaltigen so wohl, als die Stelle der Teile unter einander, a priori bestimmt wird“. Die Idee gibt die Form des einheitlichen Ganzen an. Sie bestimmt, wo ein Teil in diesem Ganzen sich zu befinden hat, damit es zu den anderen Teilen passt, mit ihnen zusammenpasst, damit es ein einheitliches Ganzes gibt. Das aber tut diese Idee „a priori“, d.h. es ist die Vernunft selbst, die vor aller Erfahrung die Struktur des Systems angibt. Die Vernunft selbst ist der Ursprung ihres systematischen Aufrisses.

Es ist nun auch schon Kant, der den Anspruch der Wissenschaft überhaupt mit einem System zusammenbringt. Wissenschaft ist systematisch, sie besteht in Systemen, die womöglich in einem absoluten System zusammengefasst werden können. Das sind Gedanken, die direkt auf Hegel eingewirkt haben. Doch das meint nicht, dass Kant etwas dasselbe unter dem System verstanden hat wie Hegel. Da ist Vorsicht geboten. Kant gebraucht den unbestimmten Artikel („ich verstehe unter einem Systeme“), das braucht nicht überschätzt zu werden, aber es ist doch entscheidend, dass für Hegel es eben darum geht, „das“ System zu denken, das System, das alles Wissen, alle Wirklichkeit, in sich versammelt.

In der Vorrede zur „Phänomenologie des Geistes“ heißt es: „Die wahre Gestalt, in welcher die Wahrheit existiert, kann allein das wissenschaftliche System derselben sein. Daran mitzuarbeiten, daß die Philosophie der Form der Wissenschaft näherkomme – dem Ziele, ihren Namen der *Liebe* zum *Wissen* ablegen zu können und *wirkliches Wissen* zu sein –, ist es, was ich mir vorgesetzt.“ Blicken wir noch einmal zurück auf Kant. Kant hatte die Metaphysik kritisiert, um im Durchgang durch die Kritik eine wahre, d.h. wissenschaftliche Metaphysik erst begründen zu können. Die Kritik betraf vor allem die Fragen, die nach Kant nicht sinnvoll beantwortet werden konnten. Die Frage nach Gott wurde als eine solche bezeichnet. Gott war seiner Ansicht nach nicht zu erkennen. Das bedeutete, dass in einen kritischen philosophischen System Gott nicht vorkommen konnte – jedenfalls nicht einfach so als „Gott“ (vielleicht als das Gute). Das aber ist für Hegel eine unmögliche Vorstellung. Das System versammelt die Totalität des zu Wissenden, da kann Gott bzw. die Religion nicht fehlen. Für Hegel ist Gott durchaus ein Gegenstand des Wissens. Das ist der Bruch mit der kritischen Metaphysik Kants. Hegels Metaphysik ist eine solche des Absoluten. Und Gott kommt darin an besonderer Stelle vor. (Manche betrachten das als einen Rückfall in vorkritische Zeiten, andere wiederum sehen darin den Höhepunkt des philosophischen Denkens schlechthin.)

In der Vorrede der „Phänomenologie des Geistes“ klingt das so: „Daß das Wahre nur als System wirklich ist oder daß die Substanz wesentlich Subjekt ist, ist in der Vorstellung ausgedrückt, welche das Absolute als *Geist* ausspricht, – der erhabenste Begriff und der der neueren Zeit und ihrer Religion angehört.“ Ein Satz, der seine Tücke hat, und der genau verstanden werden muss (Hegel ist freilich ein Philosoph, der sich erst verstehen lässt, wenn man einige Zeit mit ihm verbracht hat, aber ich wiederhole mich mit der Mitteilung, dass Philosophie Zeit braucht).

Das „Wahre“ ist „nur als System wirklich“. Das meint, dass das System erst die Wirklichkeit des Philosophierens überhaupt verbürgt. Philosophie ist erst wahres Wissen, wenn sie sich in der Wirklichkeit einen Ort verschafft. Das meint auch der Satz, dass die Philosophie aufhört, „Liebe zum Wissen“ zu sein. Sie wird nun „wirkliches Wissen“. Nicht Weisheit ist das Ziel der Philosophie, sondern das trockene Geschäft der institutionellen Wissenschaft. Daher auch der Hegelsche Anspruch, die Spitze der Europäischen Universität zu bilden, die Philosophie als Superwissenschaft für alle einzelnen Wissenschaften (ein alter Traum der Philosophen, wahrscheinlich war Aristoteles der erste, der ihn träumte).

Dieses, dass das Wahre nur als System wirklich ist, wird nun gleichgesetzt mit dem von mir schon häufiger geäußerten Gedanken, dass „die Substanz wesentlich Subjekt“ ist. Die Substanz, das ist die Bestimmung der Allheit des Seienden schlechthin. Spinoza hatte den Gedanken, dass es dem Begriff der Substanz inhäriert, nur „eine“ zu sein, eben weil die Substanz bestimmt, was das Seiende eigentlich ist. Weil nun somit die Substanz zu dem Begriff avanciert, der Alles umfasst, kann Hegel den Satz: die Substanz ist das Subjekt durch den anderen: das Absolute ist das Subjekt ersetzen. Beide Sätze sagen dasselbe. Denn das Absolute umfasst wie die Substanz die Allheit des Seienden – jenseits der Substanz oder des Absoluten gibt es nichts. (Ich hatte bereits betont, dass in einem gewissen Sinne die Philosophie der Neuzeit überhaupt diese Einheit denkt, ohne aber das selbst aussprechen zu können. Hegel kann das, denn bei ihm kommt das philosophische Wissen zu sich selbst ...)

Nun wird nach Hegel diese Einheit von Substanz/Absolutem und Subjekt in einer „Vorstellung ausgedrückt“. Diese „Vorstellung“ fasst das „Absolute als Geist“. Der Geist ist der erhabenste Begriff der Religion. Hier haben wir also den Hinweis, dass die Religion zur Philosophie gehört, indem die Philosophie als System gefasst wird. Doch die Religion gehört insofern zur Philosophie, als diese als System natürlich über die Religion hinausgeht. Wie tut sie das? Indem es in der Philosophie um „wirkliches Wissen“ geht, während es in der Religion um die „Vorstellung“ geht. Die Religion stellt vor, was die Philosophie weiß. Das meint, dass die christliche Religion (um die handelt es sich hier), Bilder braucht, um gewisse Wahrheiten darzustellen. Sie braucht die Geschichte, dass

Jesus am Kreuze gestorben ist, um dann aufzuerstehen. Das ist nach Hegel aber nicht einfach eine kontingente Erzählung, sondern eine Bewegung des Geistes selbst. Der Geist negiert sich, um sich absolut zu affirmieren, er stirbt, um aufzuerstehen. Der Philosoph weiß das, der Gläubige glaubt es, indem er es im Ritus vorstellt. Freilich, die Philosophie geht über die Religion hinaus, indem sie sie systematisch in sich enthält. Doch Hegel forciert dieses Hinausgehen nicht. Die Wahrheit, um die es in der Philosophie geht, ist die Wahrheit des Geistes. Daher bleibt die Sphäre der Wahrheit die Sphäre der Religion, auch für die Philosophie. Die Philosophie anerkennt demnach die ewige Wahrheit der christlichen oder, wie es auch heißt, absoluten Religion.

Doch zurück zur Frage nach der Philosophie als System und dem „wirklichen Wissen“ dieses Systems. Die Stärke des Hegelschen Denkens liegt nun nicht darin, dass es einfach behauptet: die Wahrheit des Geistes ist die Wahrheit des Ganzen. Die Stärke liegt in einem bestimmten Anspruch: „Das Wahre ist das Ganze. Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen. Es ist von dem Absoluten zu sagen, daß es wesentlich *Resultat*, daß es erst am *Ende* das ist, was es in Wahrheit ist; und hierin besteht seine Natur, Wirkliches, Subjekt oder Sichselbstwerden zu sein.“ (Das sind alles Sätze, die sich in die Geschichte der Philosophie *eingeschrieben* haben insofern, als sie für immer darin stehen bleiben.) Mit der Mitteilung, dass das Wahre das Ganze ist, dass also die Philosophie erst zu einer Wahrheit kommt, wenn sie das Ganze denkt, ist noch nichts gesagt.

Das Ganze ist auf seine Entwicklung angewiesen, und diese Entwicklung hat einen Anfang und ein Ende, ja eine Vollendung. Vollendung und Resultat ist nicht einfach Ende. Das Ende z.B. eines Fußballspiels ist einfach ein Aufhören. Das Ende einer Oper sollte schon nicht mehr nur einfach ein Aufhören sein, wenngleich es wohl in der Oper keine Vollendung in dem Sinne gibt, wie Hegel das denkt. Die Vollendung oder das Resultat besagen, dass „es erst am Ende das ist, was es in Wahrheit ist“. Erst am Ende, mit dem Ende, stellt sich die Wahrheit des Ganzen ein. Warum? Die Antwort steckt in dem eigentümlichen Begriff des „Sichselbstwerdens“, der mit der Natur, der Wirklichkeit und dem Subjekt verbunden wird.

Es gibt ein Sichselbstwerden, ich werde erst, der ich bin und ich werde das so, indem ich es auch bin, der dieses Werden leitet. Das bedeutet zweierlei: am Anfang bin ich zwar schon ich, aber ich bin noch nicht ich selbst, und ich kann nur dieses selbst werden, indem ich es immer schon gewesen bin. Hegel drückt das so aus: „Der Anfang, das Prinzip oder das Absolute, wie es zuerst und unmittelbar ausgesprochen wird, ist nur das Allgemeine.“ Um das etwas einfacher „darzustellen“: nehmen wir ein Samenkorn. In diesem ist alles schon enthalten, doch es braucht die Entwicklung, damit die Blume oder der Baum sich ganz entfaltet. Die Wahrheit des Baumes ist diese Entfaltung, nicht schon das Samenkorn,

das gleichwohl „Prinzip“ ist, also Anfang. So auch das Selbst, um das es hier geht, das Selbst des Absoluten. Dieses ist schon am Anfang, was es ist, doch es ist dies nur unmittelbar, nur allgemein ausgesagt. Oder wie es bei Hegel heißt: „Sowenig, wenn ich sage: *alle* Tiere, dies Wort für eine Zoologie gelten kann, ebenso fällt es auf, daß die Worte des Göttlichem, Absoluten, Ewigen usw. das nicht aussprechen, was darin enthalten ist; – und nur solche Worte drücken in der Tat die Anschauung als das Unmittelbare aus.“ Also: sollte ich sagen: alle Tiere, habe ich zwar ein Allgemeines, auch ein Absolutes, ausgesprochen, doch damit ist noch nichts gesagt, ich weiß dann noch nichts. Die Aussage „alle Tiere“ muss entwickelt werden, entwickelt zu einer Zoologie. Erst dann erhalten die Wort „alle Tiere“ ihre Wahrheit. Dasselbe gilt selbst für den Begriff des „Göttlichen“. Es genügt nach Hegel nicht: Gott zu sagen. Als vernünftiger Mensch muss man in der Lage sein, den Begriff zu entwickeln.

Oder: „Was mehr ist als ein solches Wort, der Übergang auch nur zu einem Satze, enthält ein *Anderswerden*, das zurückgenommen werden muß, eine Vermittlung.“ Das Sichselbstwerden ist ein Anderswerden. Welch eine philosophische Entdeckung! Wir sehen da einen Menschen, der am Anfang steht. Er sagt: ich, ich, klar, weil er Mensch ist, kann er das. Aber er hat noch nichts erfahren, er ist noch vollkommen naiv. Mag sein, dass er begabt ist, aber sollte er so bleiben, wie er ist, wird er immer begabt bleiben, doch aus ihm wird nichts geworden sein. Das Subjekt besteht darin, dass es sich verändert, wenn es es selbst werden will. Hegel nennt diesen Aufwand des „Anderswerdens“ auch „Arbeit des Negativen“ oder auch einfach „Schmerz“.

Was ist denn daran das „Negative“, dass eine Veränderung geschieht? Das Wort Negation, das Negative, muss bei Hegel zunächst rein logisch verstanden werden. Nehmen wir an, jemand von Ihnen, weißhäutig, möchte in Spanien braun werden. Die Bräune negiert die Weiße. Das ist die Veränderung: Sie sind nicht mehr weiß, sondern braun. Insofern ist alle Veränderung Negation. Doch das ist nur eine sehr oberflächliche Veränderung. Eigentlich ist es gar keine, denn ganz schnell werden sie wieder weiß sein. Daher muss, wie Hegel sagt, das „Anderswerden“ „zurückgenommen werden“. Erst dann wird aus dem Anderswerden eine „Vermittlung“.

In der Bräune, die Sie erlangt haben, liegt zwar eine Veränderung, doch keine Vermittlung. Die Weiße wechselt sich hier einfach mit der Bräune ab, es gibt kein Resultat, keine Vollendung. Wie kann die Bräune „zurückgenommen“ werden? Die Bräune kann nicht zurückgenommen werden. Was aber zurückgenommen werden kann, das ist der Wunsch, braun zu sein. Es kann ja dazu kommen, dass man einfach die Weiße, die man hat, anerkennt. Das kann aber erst geschehen, nachdem man erkannt ist, dass es Unsinn ist, braun sein zu wollen. Nun ist man klüger geworden, jemand erkennt, dass es zu ihm gehört, so auszusehen, wie er aussieht. Er hat einen Schritt näher zu seinem Selbst

gemacht. Diesen Schritt hätte man aber nicht ohne die Negation des eigenen Körpers machen können. Es war nötig, sich zu negieren, aber auch nötig, diese Negation zurückzunehmen, d.h. ihrerseits zu negieren.

Freilich ist das ein recht oberflächliches Beispiel. Nehmen wir die Passionsgeschichte Jesu Christi. Da ist es so, dass für das Verständnis des christlichen Gottes wesentlich ist, dass Jesus Christus am Kreuz stirbt. Das ist eine schmerzhafteste Negation. Doch es gehört eben zum Wesen Gottes, dass diese Negation zurückgenommen wird, dass Jesus Christus nicht tot bleibt, sondern aufersteht, dass also gleichsam der Tod getötet wird. Jetzt erst ist er der wahre Gott. Gerade, was diesen Vorgang betrifft, gibt es eine berühmte Passage in der Vorrede der „Phänomenologie des Geistes“: „Die Tätigkeit des Scheidens ist die Kraft und die Arbeit des *Verstandes*, der verwundersamsten und größten oder vielmehr der absoluten Macht. Der Kreis, der in sich geschlossen ruht und als Substanz seine Momente hält, ist das unmittelbar und darum nicht verwundersame Verhältnis. Aber daß das von seinem Umfange getrennte Akzidentelle als solches, das Gebundene und nur in seinem Zusammenhange mit anderem Wirkliche ein eigenes Dasein und abgesonderte Freiheit gewinnt, ist die ungeheure Macht des Negativen; es ist die Energie des Denkens, des reinen Ichs. Der Tod, wenn wir jene Unwirklichkeit so nennen wollen, ist das Furchtbarste, und das Tote festzuhalten das, was die größte Kraft erfordert. Die kraftlose Schönheit haßt den Verstand, weil ihr dies zumutet, was sie nicht vermag. Aber nicht das Leben, das sich vor dem Tode scheut und von der Verwüstung rein bewahrt, sondern das ihn erträgt und in ihm sich erhält, ist das Leben des Geistes. Er gewinnt seine Wahrheit nur, indem er in der absoluten Zerrissen sich selbst findet.“ Denken heißt, sich der „Macht des Negativen“ so sehr auszusetzen, dass es sogar den Tod nicht nur erträgt, sondern überwinden kann. Wer nur Schönheit will, kann das nicht aushalten.

Blicken wir noch einmal auf zwei Begriffe, die bereits gefallen sind, die aber noch nicht erläutert wurden. Das Unmittelbare auf der einen Seite, das Vermittelte auf der anderen: Unmittelbarkeit und Vermittlung, was meint das Begriffspaar? Nehmen wir ein Gefühl wie die Liebe, also das leidenschaftliche Begehren, das sich auf einen einzigartigen Menschen bezieht, dann besitzt uns dieses Gefühl manchmal sogar so sehr, dass wir es gar nicht deuten können, dass wir nicht wissen, was es heißt. Das ist Anzeichen einer Unmittelbarkeit, eines Unmittelbaren. Nun beginnt ein Vorgang des Verstehens. Wir beginnen, darüber nachzudenken. Nun gibt es ein Resultat, wir meinen zu wissen, was es bedeutet. Es geschah eine Vermittlung, es hat sich etwas vermittelt.

Diese Vermittlung ist in sich ein Anderswerden, denn das Gefühl, das wir vorher hatten, können wir so nicht mehr erfahren. Doch es ist natürlich nicht ganz verschwunden, es ist in der Vermittlung irgendwie noch da. Wie? Es ist darin „aufgehoben“. Was soll das bedeuten? In der Vermittlung ist das Gefühl zwar einerseits beendet, negiert (tollere =

beseitigt), doch zugleich ist es erhalten (conservare) und hinaufgehoben (elevare). Das letzte ist nun für Hegel von ganz besonderer Wichtigkeit. Das Anderswerden, das Sichselbstwerden, die Vermittlung zum Resultat, ist ein Aufstieg, ist eben eine Entwicklung, die auf eine Vollendung zuläuft. Die verstehende Vermittlung des unmittelbaren Zustands der Liebe ist für Hegel eine Verbesserung, Erhöhung des Zustandes. Das ist natürlich nicht ganz unproblematisch, denn es ist klar, dass der unvermittelte, der unmittelbare Zustand seine eigene Qualität hat. Doch genau das ist für Hegel eben die „kraftlose Schönheit“, die in dieser unmittelbaren Situation verbleiben will und nicht den Schmerz der Negativität auf sich nehmen will. Wie dem auch sei: für den Philosophen, scheint mir, gilt das Verstehen, der Verstand. In dieser Hinsicht ist das Ausweichen vor dem Verstehen also doch immer unphilosophisch. Hegel hat demnach Recht. Selbst wenn das Verstehen einfach zerstörerisch sein sollte – die Philosophie kann nicht in der Unmittelbarkeit stehen bleiben.

Das, was ich Ihnen hier dargestellt habe, ist das, was man dann als die dialektische Bewegung des Geistes versimpelt hat in dem Dreischritt: These – Antithese – Synthese. Dialektik – Hegel verwendet zumeist das Adjektiv „dialektisch“ – stammt vom griechischen Wort διαλέγεσθαι, was soviel heißt wie: durchsprechen. In diesem Wort hören wir demnach schon, dass es um eine Bewegung geht, ein hindurch zu. Platon war der erste, der das διαλέγεσθαι für die höchste Form des Denkens hielt – allerdings nicht in dem Sinne, wie Hegel das dialektische Philosophieren versteht. Auch bei Kant finden wir eine „transzendente Dialektik“, die ich nicht weiter kommentieren möchte. Jedenfalls gibt es jene Vereinfachung der Dialektik auf den Dreischritt These – Antithese – Synthese bei Hegel nicht. Bei ihm lautet das so: „Die Wissenschaft darf sich nur durch das eigne Leben des Begriffs organisieren; in ihr ist die Bestimmtheit, welche aus dem Schema äußerlich dem Dasein aufgeklebt wird, die sich selbst bewegende Seele des erfüllten Inhalts. Die Bewegung des Seienden ist, sich einesteils ein Anderes und so zu seinem immanenten Inhalte zu werden; andernteils nimmt es diese Entfaltung oder dies sein Dasein in sich zurück; d.h. macht sich selbst zu einem *Momente* und vereinfacht sich zur Bestimmtheit. In jener Bewegung ist die *Negativität* das Unterscheiden und das Setzen des *Daseins*; in diesem Zurückgehen in sich ist sie das Werden der *bestimmten Einfachheit*.“ Das dialektische oder spekulative Denken im Sinne Hegels ist die Bewegung des Begreifens auf der Grundlage der Negativität, der „absoluten Negativität“, wie Hegel sagt, weil die „Negativität“ sich nicht eigentlich auf ein Positives, sondern sich auf sich selbst bezieht, indem sich die Negativität negiert, immer und zuletzt negiert. Dialektisches Denken heißt verneinen, und das Verneinte noch einmal verneinen – das ist freilich etwas unvorsichtig gesagt, aber ich lasse das einmal so stehen.

System und Negativität (bzw. Dialektik) gehören zusammen. Das bedeutet, dass wir das System nicht und niemals als eine starre Anordnung verstehen dürfen. Manche Kritiker

Hegels scheinen das so sehen zu wollen, als wäre das Hegelsche Denken eine Monstrosität des starren, erstarrten Denkens. Doch das ist falsch: „die Wahrheit ist die Bewegung ihrer an sich selbst“, heißt es beinahe implizit in jedem Hegelschen Satz. Oder, um ein weiteres berühmtes Wort zu zitieren: „Das Wahre ist so der bacchantische Taumel, an dem kein Glied nicht trunken ist“. Die Frage ist jetzt aber die, wie die „Phänomenologie des Geistes“ diese Bewegung vollzieht, was das überhaupt heißt, dass sich das Denken als „Phänomenologie des Geistes“ als eine Bewegung an sich selbst entfaltet.

Zur Beantwortung dieser Frage müssen wir auf etwas zurückkommen, das wir schon erwähnt haben. Es gibt bei Hegel eine Identität von Substanz und Subjekt. Hören wir weiter die Vorrede der „Phänomenologie“: „Das unmittelbare Dasein des Geistes, das *Bewußtsein*, hat die zwei Momente des Wissens und der dem Wissen negativen Gegenständlichkeit. Indem in diesem Elemente sich der Geist entwickelt und seine Momente auslegt, so kommt ihnen dieser Gegensatz zu, und sie treten alle als Gestalten des Bewußtseins auf. Die Wissenschaft dieses Wegs ist Wissenschaft der *Erfahrung*, die das Bewußtsein macht; die Substanz wird betrachtet, wie sie und ihre Bewegung sein Gegenstand ist.“ Der Geist ist Bewußtsein. Dieses spaltet sich auf in das Wissen und der Gegenständlichkeit des Wissens, d.h. in das, was dem Bewußtsein im Wissen gegenständlich entgegenkommt, dem das Bewußtsein sich negierend zuwenden muss. Die Gegenständlichkeit des Wissens, die dem Bewußtsein entgegenkommt, an der sich das Bewußtsein abarbeiten muss, ist für das Bewußtsein zwar ein Fremdes (so wie z.B. für das Kind die Erziehung und Bildung zunächst etwas Fremdes ist). Doch dieses Fremde kann nicht so fremd sein, dass es nicht schon ein „Moment“ des Geistes ist (wir können ja nicht sagen, dass das Kind in der Schule mit etwas in Berührung tritt, das seinem Geist vollkommen fremd ist, die Mathematik z.B. ist ja schon etwas „Geistiges“, selbst wenn das einzelne Bewusstsein noch keine Mathematik gelernt hat). Deswegen kann Hegel sagen, dass sich der „Geist entwickelt und seine Momente auslegt“, alles, was dem Geist als Fremdes begegnet, ist doch letztlich wieder Geist, entstammt also ihm selbst, ist seine Entwicklung.

Diese Entwicklung erweist sich als eine Auslegung von „Gestalten des Bewußtseins“, oder, wie Hegel auch sagt, „Gestalten des Geistes“. Diese Gestalten aber muss das Bewußtsein, muss der Geist „erfahren“. Das Wort „Erfahrung“ hat nun hier allerdings einen völlig anderen Klang, eine völlig anderen Bedeutung als bei Hume und Kant. Die „Erfahrung“ hat bei Hegel nicht die Festlegung auf ein empiristisches Erfahrungsmodell. Es geht hier nicht um das naturwissenschaftliche Moment der Erfahrung, wonach eine feststellbare, messbare Wirkung auf eine Ursache folgt. Zunächst einmal müssen wir in Hegels Begriff der „Erfahrung“ das „Fahren“ hören. Nicht umsonst spricht Hegel von einem „Weg der Wissenschaft“. Dieser Weg wird er-fahren, d.h. er entstammt ja selbst dem sich selbst bewegenden Geist. Diese Bewegung muss das System notwendig vollziehen. Es

muss sich in diesem Sinne selbst auslegen, sich seine Form im Sinne einer solchen Erfahrung des Bewußtseins durchmachen.

Diese Bewegung nun ist aber, das hatte ich vorher schon betont, nicht willkürlich. Erstens bewegt sie sich durch die Negativität, die „Arbeit des Negativen“, dialektisch; zweitens hat sie einen Anfang und ein Ende, sie beginnt in einer spezifischen Unmittelbarkeit und schließt in der totalen Vermittlung. So entfaltet sich die Phänomenologie in folgenden Gestalten: A. Bewußtsein; B. Selbstbewusstsein; C. (AA) Vernunft, (BB) Der Geist, (CC) Die Religion, (DD) das absolute Wissen. Unter A. Bewußtsein begegnet sich das Bewußtsein zuerst ganz unmittelbar in seiner Sinnlichkeit. Und C (DD) vermittelt es sich auf vollendete Weise in der Wissenschaft, d.h. in der Philosophie. Auf diesem Weg vom Bewußtsein zum absoluten Wissen faltet der Geist all seine ihm eigenen Gestalten aus, indem er sich dialektisch erfahren muss. Das ist der Weg der „Phänomenologie des Geistes“, des Sicherscheinens des Geistes. So heißt es ganz am Ende der „Phänomenologie“: „*Das Ziel, das absolute Wissen, oder der sich als Geist wissende Geist hat zu seinem Wege die Erinnerung der Geister, wie sie an ihnen selbst sind und die Organisation ihres Reichs vollbringen. Ihre Aufbewahrung nach der Seite ihres freien, in der Form der Zufälligkeit erscheinenden Daseins ist die Geschichte, nach der Seite ihrer begriffenen Organisation aber die Wissenschaft des erscheinenden Wissens; beide zusammen, die begriffene Geschichte, bilden die Erinnerung und die Schädelstätte des absoluten Geistes, die Wirklichkeit, Wahrheit und Gewißheit seines Throns, ohne den er das leblose Einsame wäre, nur – aus dem Kelche dieses Geisterreiches / schäumt ihm seine Unendlichkeit.*“ Die letzten Worte stammen aus einem Gedicht von Friedrich Schiller.

Das ist das gigantische Projekt der Hegelschen Philosophie. Dazu muss man allerdings etwas hinzufügen. Hegels „Phänomenologie des Geistes“ von 1807 hat eine ungemeine Karriere gemacht. Eigentlich liegt der Höhepunkt dieser Karriere eher noch im 20. Jahrhundert. In Paris hat sie Alexandre Kojève in den dreißiger Jahren in Vorlesungen interpretiert, während beinahe alle großen Namen der späteren französischen Philosophie in dieser Vorlesung gesessen haben (Georges Bataille, Jacques Lacan, Merleau-Ponty, Sartre etc.). Auch Heidegger hat stets die „Phänomenologie des Geistes“ für das wichtigste Werk Hegels gehalten. Doch im Grunde befindet sich das reife System viel eher in der „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften“, die 1830 in der verbindlichen Fassung erscheint (3. Auflage). Diese Enzyklopädie ist das eigentliche System, die Phänomenologie ist darin selbst nur ein Moment (und zwar des „subjektiven Geistes“, in der Mitte zwischen Anthropologie und Psychologie). Wer sich mit Hegel beschäftigt, sollte diesen Sachverhalt jedenfalls kennen.

Hegel ist für sein systematisches Denken natürlich nicht nur gelobt und verehrt worden. Philosophen wie Schopenhauer, Kierkegaard und Nietzsche haben es stark kritisiert, sich

allerdings auch an ihm abgearbeitet, so dass man in gewisser Weise sagen kann, dass sie in Hegels Schatten gedacht haben. Ein Strang der Wirkungsgeschichte führt zu der Spaltung der in Berlin angesiedelten Schule Hegels in Links- und Rechtshegelianer. Die Linkshegelianer oder auch Junghegelianer bezogen sich vor allem auf den Hegel der „Phänomenologie“ und der „Rechtsphilosophie“. Sie nutzten Hegels dialektische Methode zur kritischen Gesellschaftsanalyse. Die Rechtshegelianer bezogen sich vor allem auf Hegels Konzept des „absoluten Geistes“ und dabei auf eine ungefähre Identität von Philosophie und christlicher Religion. Für sie waren Hegels Vorlesungen über die Philosophie der Religion der Höhepunkt des Hegelschen Systems. Während die Rechtshegelianer namentlich eher vergessen sind (in der Theologie hatten sie einigen Einfluss), sind uns einige Linkshegelianer noch sehr vertraut, vor allem einer, nämlich Karl Marx. Nehmen wir die ungeheure Karriere des Marxismus bis heute (ja, bis heute), dann müssen wir sehen, dass diese Karriere ohne Hegel nicht möglich gewesen wäre. Doch dazu mehr in der nächsten Woche.

13. Vorlesung

Nach dem Tod Hegels im Jahre 1831 hat man vom Zusammenbruch seines Systems gesprochen. Was auseinanderbrach, war die Schule dieses Philosophen. Es entstand eine Gruppe der Links- oder Junghegelianer und eine der Rechtshegelianer. Die zweite Gruppe hatte eine gewisse Wichtigkeit für die Theologie. Aus der ersten Gruppe ging aber Karl Marx (1818-1883) hervor. Über die weltgeschichtliche Karriere dieses Denkens muss ich wohl nichts sagen. Man hat das Jahr 1989 offiziell zum Abschiedsjahr des Marxismus erklärt. Das ist ein Missverständnis, ein Unverständnis des Denkens, der Philosophie. Die Philosophie ist frei. Sie hat nichts mit dem Aufgang und Sturz von Staaten zu tun. Und wenn Philosophen das glauben, dann sind sie auf dem ersten Schritt in die Irre.

Es ist nun aber in der Tat so, dass die systematische Höhe, ja Größe des Hegelschen Denkens so wie der Abschluss einer gewissen Geschichte der Philosophie erscheint. Hegel hatte ja für sich selbst in Anspruch genommen, die Geschichte der Philosophie bzw. in einer spezifischen Hinsicht die Geschichte überhaupt an ein Ende, in eine Vollendung gebracht zu haben. Das System erhebt den Anspruch des Absoluten, den Anspruch, das Absolute gedacht zu haben. Was sollte man denn noch denken können nach dem Absoluten, über das Absolute hinaus?

Man konnte nichts darüber hinaus denken. Man dachte zunächst gegen das Hegelsche Denken an, man setzte sich mit ihm auseinander und versuchte von ihm wegzukommen. Das gilt für Schelling und Schopenhauer (die ich in dieser Vorlesung natürlich auch besprechen könnte, was aber aus Zeitgründen leider nicht geht), das gilt für Kierkegaard und selbst noch für den frühen Nietzsche. Das gilt aber auch zunächst für Karl Marx.

Lassen Sie mich noch ein wenig bei diesem Gegen-Hegel-Andenken bleiben. Es entsteht nämlich im Anschluss an Hegel nicht nur eine Skepsis gegenüber dem absoluten Anspruch seines Denkens, sondern gegen die Philosophie und die Philosophen schlechthin. Diese Skepsis aber entsteht, wohlgemerkt, bei den Philosophen selbst. Es sind die Philosophen, die nun beginnen, die Philosophie mit Reserve zu betrachten. Es entsteht so etwas wie eine Anti-Philosophie, eine Philosophie, die als Philosophie sich selbst zu bekämpfen beginnt. Das ist, bei aller Skepsis und Kritik gegen die Metaphysik, die wir von Hume und Kant kennengelernt haben, etwas Neues nicht nur in der Philosophie der Neuzeit, sondern der Philosophie überhaupt. Diese Anti-Philosophie ist undenkbar bei Descartes, Spinoza oder Leibniz. Bei Rousseau indessen kündigt sie sich an. Ich hatte schon betont, dass Rousseau für Marx ein wichtiger Vorläufer war. Es hat sich ein Misstrauen gegen die Philosophie breitgemacht. Und dieses Misstrauen hängt nicht wenig mit der Philosophie des Karl Marx zusammen.

Marx wurde 1818 in Trier geboren, ging 1835 nach Bonn, um Jura zu studieren, bereits 1836 nach Berlin, an die Friedrich-Wilhelms-Universität (die heutige Humboldt-Universität), wo er in das vergehende Aroma des Hegelschen Denkens geriet (er hörte z.B. bei Eduard Gans Recht, der 1833 eine bedeutende Ausgabe der Hegelschen Rechtsphilosophie publizierte). 1841 wurde er in Jena mit einer Arbeit über die „Differenz der demokratischen und epikureischen Naturphilosophie“ promoviert, ein interessantes Thema, weil es bereits ein wenig mit der antiphilosophischen Haltung des späteren Marx zu tun hat. Demokrit und Epikur galten in der idealistischen Bewegung der Philosophie als unbedeutend.

Danach kehrte Marx zurück nach Bonn und versuchte, eine Professur zu erlangen, was ihm verwehrt wurde. Warum? Weil er eben dem gesellschaftskritischen Kreis der Linkshegelianer angehörte. Eine akademische Karriere wurde Marx verweigert. Das hatte nun zur Folge, dass Marx sich anderweitig betätigen musste. Er gründete eine Zeitung, und zwar die „Rheinische Zeitung für Politik, Handel und Gewerbe“, eine Zeitung, die sich der Opposition und der Kritik zuwandte. In Köln, wo die Zeitung ihre Redaktion hatte, tauchte dann auch Friedrich Engels auf. Die Begegnung soll recht nüchtern abgelaufen sein.

1843, nach den sogenannten Karlsbader Beschlüssen, wurde die Zeitung massiv zensiert und dann verboten. Das führte dazu, dass Marx Deutschland in Richtung Paris verließ. Dort bildeten sich die Keimzellen seiner eigentlichen Philosophie. So haben wir aus dem Jahre 1844 die „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte“, der Entwurf eines ökonomischen Systems, in dem sich Marx zum ersten Mal selbständig von Hegel absetzen kann. Der Begriff der „entfremdeten Arbeit“ taucht auf – zu ihm gleich etwas. Darauf folgen bekannte Werke wie die mit Engels verfasste Schrift „Die heilige Familie“ oder die posthum veröffentlichten „Thesen über Feuerbach“ sowie die wiederum mit Engels verfasste „Deutsche Ideologie“ sowie 1848 das berühmte „Manifest der Kommunistischen Partei“. 1849 dann geht Marx nach London ins Exil. 1867 erscheint dann der erste der drei Bände des „Kapitals“, ein Werk, das einzigartig in der Geschichte des Denkens ist. In dieser Zeit war Marx natürlich schon tätig bei der internationalen Verknüpfung der verschiedenen Arbeiterbewegungen. Die sogenannte Erste Internationale entstand bereits 1864. 1883 stirbt dann Karl Marx in London.

Es ist klar, dass wir uns im Weiteren auch mit dem anti-philosophischen Charakter des Marxschen Denkens beschäftigen müssen. Vor allem wird es darum gehen, zu verstehen, was die Herkunft dieses antiphilosophischen Charakter ist. Vielleicht können wir dann auch im Zusammenhang mit der nächsten und letzten Stunde, in der es dann um Nietzsche gehen wird, verstehen, inwiefern heute ein Philosoph, gerade ein Philosoph, auch immer ein Anti-Philosoph sein muss – und inwiefern es kein Weg zurück mehr gibt in eine Zeit, in welcher der Philosoph nichts anderes als Philosoph sein konnte.

Beginnen wir mit einer recht frühen Bemerkung über Hegel. Marx hatte sich 1841/42 mit Hegels sogenannter „Rechtsphilosophie“ auseinandergesetzt. Hegels Rechtsphilosophie ist nicht im engeren Sinne eine Philosophie von Recht und Gesetz, sondern im Zusammenhang mit der Frage nach dem Recht eine politische Philosophie, eine Philosophie der Politik, d.h. eine Philosophie der Familie, der bürgerlichen Gesellschaft und des Staates. In diesen Aufzeichnungen sagt Marx einmal: „Wichtig ist, daß Hegel überall die Idee zum Subjekt macht und das eigentliche, wirkliche Subjekt, wie die ‚politische Gesinnung‘, zum Prädikat. Die Entwicklung geht aber immer auf Seite des Prädikats vor.“ Marx unterscheidet etwas eigen Idee von Prädikat. Das Prädikat steht für gewöhnlich – jedenfalls in der Grammatik – mit dem Subjekt in Verbindung. Um was es geht ist, dass das Prädikat nur eine Bestimmung des Subjekts bzw. der Idee sein soll, zu Subjekt und Idee hinzutritt. Dabei verwechselt nun nach Marx Hegel die Idee und das wirkliche Subjekt. Es kann nicht darum gehen, dass erst die Idee kommt, und dann das wirkliche Subjekt (sprich: der Mensch), sondern es müsse anders herum sein: erst kommt der Mensch, oder die Wirklichkeit, oder das wirkliche Subjekt, dann die Idee. Wie ist diese Umdrehung, diese Wendung, diese Revolution zu verstehen?

Ich mache es ganz einfach: nach Hegel gibt es eine Vernunft, die absolut ewig über aller Zeit und Geschichte ist, dann aber sich „in die Zeit fallen“ lässt, also gleichsam von Außerhalb in die Geschichte eingeht und so die Geschichte vernünftig werden lässt. Der Mensch gleicht sich im Verlauf der Geschichte der Idee, der Vernunft an. Am Ende der Geschichte ist die Vernunft wirklich und die Wirklichkeit vernünftig. Nach Marx muss das Verhältnis umgedreht werden. Es ist der Mensch, der von sich her die Geschichte vernünftig machen kann. Er ist das Subjekt der Geschichte, nicht die Idee, nicht die Vernunft.

Im „Kapital“ verwendet Marx daher einmal die Formulierung, dass es darum ginge, Hegel „vom Kopf auf die Füße zu stellen“. Diese Formulierung wurde vor Marx von anderen (nicht in Bezug auf Hegel, sondern auch Fichte) schon verwendet. Zudem bezieht sie sich wohl auf eine Formulierung Hegels selbst aus der Vorrede der „Phänomenologie“: „Daß das natürliche Bewußtsein sich der Wissenschaft unmittelbar anvertraut, ist ein Versuch, den es, es weiß nicht von was angezogen, macht, auch einmal auf dem Kopf zu gehen.“ Nun also soll es von diesem Kopf auf die Füße gestellt werden, so soll also, nach Marx, diese unnatürliche Position verlassen, um die natürliche einzunehmen: natürlich oder naturgemäß ist es eben nach Marx nicht so, dass die Idee oder auch die Ideen die Wirklichkeit bestimmen, sondern die materiellen Verhältnisse, in denen der Mensch lebt. Das hat Marx dann in der „Deutschen Ideologie“ so formuliert: „Die Vorstellungen, die sich diese Individuen machen, sind Vorstellungen entweder über ihr Verhältnis zur Natur oder über ihr Verhältnis untereinander, oder über ihre eigene Beschaffenheit. Es ist

einleuchtend, dass in allen diesen Fällen diese Vorstellungen der – wirkliche oder illusorische – bewusste Ausdruck ihrer wirklichen Verhältnisse und Betätigung, ihrer Produktion, ihres Verkehrs, ihrer gesellschaftlichen und politischen Organisation sind.“ Nicht der Überbau bestimmt das Fundament, die Basis, sondern eben das Fundament, der Unterbau bestimmt den Überbau. Die politischen-intellektuellen Verhältnisse einer Gemeinschaft sind ein Epiphänomen ihrer sozialen Situation.

Das ist der Schritt zur Anti-philosophie, das ist der anti-philosophische Angriff auf die Philosophie. Die Idee ist ein Epiphänomen der Materie, das Denken kann nicht anders, als seine Verortung im konkreten Leben des Subjekts abzubilden: wir denken, wie wir leben, nicht andersherum. Wieso ist das ein Angriff auf die Philosophie und die Philosophen? Sie werden dadurch sozusagen entmachtet. Die Philosophen haben natürlich stets behauptet und tun das auch noch heute, dass das Denken frei, dass es souverän ist. Der Philosoph denkt, selbst wenn er kein regelmäßiges Gehalt bekommt, selbst wenn er nicht „Beamter“ ist, selbst wenn er nicht zu einer privilegierten sozialen Schicht gehört. Dieses Verständnis, dieses Selbstverständnis wird durch Marx erschüttert. Die Philosophie schwebt nicht einfach selbstgenügsam über den gesellschaftlichen Verhältnissen, nein, sie gehört zu ihnen wie jede andere menschliche Betätigung auch. Das bedeutet dann z.B. für das Hegelsche Denken, dass es nichts anderes ist als ein Ausdruck der sozialen Verhältnisse im Preußen der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts.

In diesem Sinne hat bezeichnet man das Denken des Karl Marx auch häufig als Materialismus. Gewiss, die Wendung gegen Hegel ist eine gegen den Idealismus. Nach Marx machen Menschen die Geschichte, nicht Ideen. Dennoch ist Marx kein Materialist in dem Sinne, dass er davon ausgeht, dass es nur Materie gibt. Ein Ausgangspunkt ausschließlich von der Materie ließe nicht zu, dass das Ziel des Marxschen Denkens wie auch des Hegelschen die Freiheit, die Freiheit des Menschen, ist. Für den radikalen Materialisten gibt es mithin gar keine Freiheit. So gesehen gehört Marx durchaus noch in die humanistische Geschichte der Philosophie, an deren Ziel die Befreiung des Menschen zu sich selbst steht.

Mit dieser Umdrehung des Verhältnisses von Subjekt und Idee schafft sich Marx einen Ausgangspunkt für einen ganz neuen Blick auf die Geschichte, auf die Welt. Alles erscheint nun von materiellen Interessen bestimmt. Der Mensch ist ein soziales Wesen, das in erster Linie Interessen vertritt und zwar die Interessen seiner „Klasse“. Für Marx wird die Geschichte ein Verlauf dieser Interessenkonflikte, dieser, wie es heißt, „Klassenkämpfe“: „Die Geschichte aller bisherigen Gesellschaft ist die Geschichte von Klassenkämpfen.“ heißt es prägnant am Beginn des Manifests der Kommunistischen Partei.

Für die eigene Zeit fasst Marx diesen Kampf als einen solchen des Proletariats und der Bourgeoisie. Das ist die Situation der Geschichte, wie sie sich nach der Französischen Revolution ergeben hat. Vorher herrschten feudale Verhältnisse. Der Baron herrschte über Leibeigene, der Adel war die herrschende Macht, die allerdings (in Frankreich), noch einmal vom absolutistischen Herrscher überragt wurde. Marx denkt nun, dass der Klassenkampf zwischen der Bourgeoisie und dem Proletariat ein besonderer Abschnitt in der Geschichte sei: „Unsere Epoche, die Epoche der Bourgeoisie, zeichnet sich jedoch dadurch aus, daß sie die Klassengegensätze vereinfacht hat.“ Es gebe nur noch zwei sich gegenüberstehende Klassen, während die Gesellschaft vorher, die Ständegesellschaft, durchaus von mehreren Interessen bestimmt wurde.

Die Auszeichnung unserer Epoche ist aber nach Marx tiefer zu begreifen. Auch dieses tiefere Verständnis hat etwas mit der anti-philosophischen Wendung des Philosophierens im Allgemeinen zu tun. Ich zitiere an dieser Stelle eine andere, sehr berühmte Formulierung von Marx aus den sogenannten „Feuerbach-Thesen“. Ludwig Feuerbach (1804- 1872) hat ein für die Linkshegelianer wichtiges Werk verfasst mit dem Titel „Das Wesen des Christentums“ (1841 erschienen). In diesem Buch vertritt Feuerbach eine Art von anthropologischem Standpunkt, wonach das Christentum nichts anderes als eine Art von Projektion allgemeinmenschlicher Bedürfnisse sei. Die 11. der „Feuerbach-Thesen“ lautet: „Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*; es kömmt aber darauf an, sie zu *verändern*.“ Mit diesem Gedanken, der recht simpel klingt, beginnt eine Geschichte, die z.B. am Beginn der siebziger Jahre des letzten Jahrhunderts angehende Akademiker dazu brachte, ihr Leben zu ändern, um zu einem „Stadguerilla“ zu werden, d.h. um in der RAF für die Revolution zu kämpfen.

Ich wies darauf hin, dass Marx den Klassenkampf zwischen der Bourgeoisie und dem Proletariat für einen ausgezeichneten hielt. Die Bourgeoisie ist nach Marx eine Klasse, die die Gesellschaft wie keine vorher verändert hat. Sie habe in der „Geschichte eine höchst revolutionäre Rolle gespielt“, heißt es im Manifest. Damit meint Marx nicht nur, dass das Bürgertum in der Französischen Revolution das eigentlich revolutionäre Subjekt gewesen ist. Er denkt sogar vielleicht noch mehr daran, dass in der „industriellen Revolution“ die Bourgeoisie eine enorme Veränderung der Welt geschaffen hat. Es entstand z.B. zum ersten Male so etwas wie ein „Weltmarkt“. Durch Innovationen in der Technologie konnten das Bürgertum einen einheitlichen globalen, um nicht zu sagen, imperialen Raum schaffen, in dem es seine wirtschaftliche Macht bestätigen und ausbauen konnte. Mit dieser Schaffung einer neuen Welt, wenn ich das einmal ein wenig übertreiben dürfte, hat sich auch etwas mit dem Menschen überhaupt ereignet. Sie hat das Verhältnis zwischen den Menschen auf das „nackte Interesse, auf die gefühllose ‚bare Zahlung‘“, will sagen, auf das bloße Geld reduziert. Das spielt dem Proletariat nicht nur eine sklavenähnliche Rolle zu (denn es hat ja schlechthin das Geld nur dazu, dass er einzelne Prolet nicht

sterben muss), sondern es hat die Welt schlechthin in eine sehr monotone Lebenswelt überführt, in der dem Proletariat im Grunde keine andere Chance mehr bleibt, als sich mit Gewalt gegen die andere Klasse zu wenden. Denn der Status des Proletariats ist kein anderer als der der „Ausbeutung“ in einer Welt der „entfremdeten Arbeit“.

Ich möchte diesen Begriff etwas weiter ausführen. „Arbeit“, wir hörten diesen Begriff schon von Hegel in einer Hegelschen Fassung: „Arbeit des Negativen“, „Arbeit des Begriffs“, heißt es auch, nun also geht es um die konkrete Arbeit des Subjekts, um die Arbeit des Körpers im Unterschied zur Arbeit des Denkens – Marx kennt natürlich auch diesen Unterschied. Arbeit, das ist für Marx das Verhältnis des Menschen zur Natur. Der Mensch muss arbeiten, weil er in der Natur nicht anders überleben kann, weil er mit der Arbeit die Natur erst in eine Lebenswelt verwandeln kann. Arbeit, so ließe sich etwas überbetonen, ist die Natur des Menschen – ein Gedanke, der übrigens ausführlicher zu diskutieren wäre, wenn wir Zeit hätten. In den Pariser Manuskripten wird nun gezeigt, wie sich dieses natürliche Verhältnis verwandelt.

Gehen wir am Beginn der Entwicklung der Arbeitsteilung davon aus, dass der einzelne Mensch das bearbeitet, was er für seine persönliche Erhaltung braucht. Das Produkt, das er erzeugt, gehört ihm, er lebt mit ihm. Ja, sogar die Werkzeuge, die Produktionsmittel, mit denen er die Produkte erzeugt, gehören ihm (sind sozusagen seine ersten Produkte). Nun verändert sich im Laufe der Entwicklung der Arbeitsteilung dieses Verhältnis notwendig. Der Mensch beginnt, Dinge zu produzieren, die ihm nicht mehr gehören. Zunächst macht er das vielleicht noch mit eigenen Produktionsmitteln, dann, in und nach der Entstehung der Manufaktur und Fabrik, auch mit ihm nicht gehörenden Werkzeugen. Die erste Entfremdung, die eintritt, ist die zu seinem Arbeitsprodukt (es wird gleichgültig, was er produziert, Hauptsache, er produziert). Mit dieser ersten Entfremdung tritt eine zweite ein. Die Tätigkeit ist beliebig geworden. Sie dient Bedürfnissen, die außerhalb dieser Tätigkeit befriedigt werden. Man arbeitet für etwas, was in der Arbeit nicht gefunden werden kann. Damit entfremdet man sich nicht nur vom Produkt, das man herstellt, sondern auch von der Tätigkeit selbst (man muss arbeiten, egal was). Doch auch damit ist die Entfremdung noch nicht an ihrem Ende. Wenn es zum Wesen des Menschen gehört, frei zu leben, selbstbestimmt seine Welt zu bauen, dann entfremdet sich der Arbeiter notwendig von dieser Bestimmung. Er ist im Grunde kein Mensch mehr, er wird zu einem „arbeitenden Tier“, zum „animal laborans“, wie Hannah Arendt einmal sagt. Doch auch das ist noch nicht das Letzte. Hat er sich so von seinem Produkt, von seiner Tätigkeit und seiner Wesensbestimmung entfremdet, entfremdet sich der Mensch vom anderen Menschen, ja, damit sogar, so müssen wir sagen, von sich selbst. Es gibt also im Ganzen vier Stufen der Entfremdung. Das ist ohne Zweifel eine Entdeckung von Marx, die bleibt, die ihre Bedeutung im Verständnis der modernen Gesellschaft hat. (Obwohl man sagen muss, dass die Konsequenzen einer solchen Entfremdung schwer zu ermessen sind. Im Grunde

„interessiert“ sie niemanden. Der Mensch studiert nachwievor BWL, um danach irgendetwas zu machen, das – Hauptsache – Geld, viel Geld, so viel Geld wie möglich bringen soll. Es ist dem Menschen irgendwie völlig gleichgültig, was er aus seinem Leben macht, wenn es in diesem Leben genug Wohlstand und Urlaub gibt. Darüber kann man sich eigentlich doch wundern. – Oder philosophischer Einwand: vielleicht ist der Unterschied zwischen entfremdeter und nichtentfremdeter Arbeit von Anfang an verfehlt – weil Arbeit immer schon Entfremdung und damit eben Nicht-Entfremdung ist. Diese Bemerkung hängt mit der vorhin angesprochenen Frage zusammen, was überhaupt Arbeit für den Menschen bedeutet.)

Wenn diese Entfremdung aufhören soll, muss man die Welt verändern, nicht einfach interpretieren, darauf kommt es an. Nun, das hat in der Epoche des Klassenkampfes zwischen dem Bürgertum und den Arbeitern natürlich zunächst die Bourgeoisie geschafft. Doch indem das Proletariat einen einzigartigen Zustand der Ausbeutung erreicht, in dem der einzelne Prolet nicht anders am gesellschaftlichen Wohlstand und Reichtum beteiligt wird als dass er genug erhält, um nicht sterben, d.h. verhungern zu müssen, bleibt ihm nichts anderes, als selber die Welt zu verändern. Mit anderen auf die Philosophie zielenden Worten: die Zeit der Theorien ist vorbei, es muss darum gehen, praktisch, zum Täter zu werden, wenn man die Welt wirklich in seinem Sinne ändern möchte. Die vom Proletariat ausgehende Veränderung der Welt aber ist die Revolution, eine besondere Revolution, wie wir gleich sehen werden.

Der Staat ist, so heißt es in der „Deutschen Ideologie“, „weiter Nichts als die Form der Organisation, welche sich die Bourgeoisie sowohl nach Außen als nach innen hin zur gegenseitigen Garantie ihres Eigentums und ihrer Interessen notwendig geben“. Das ist, wohlgemerkt, keine Bosheit der herrschenden Klasse, sondern eine „Notwendigkeit“. In der Epoche der Herrschaft der Bourgeoisie musste und muss diese notwendig den Staat zu ihrem Instrument machen, sonst könnte sie, wie billig, nicht herrschen. Die Klasse muss ihre Interessen durchsetzen und wahren, wie sollte sie das anders tun? Damit aber bleibt dem Proletariat an dieser Stelle des Klassenkampfes keine andere Möglichkeit, als sich gegen den Staat zu wenden. Es muss zur Revolution übergehen, will es nicht in seiner unwürdigen Stellung als Sklave des Bürgertums verbleiben.

Die Revolution – das war für Marx zunächst einmal überhaupt der Ort, an dem sich gesellschaftliche Umwälzungen auch schon vorher ereignet hatten. Man denke nur an die Amerikanische oder vor allem die Französische Revolution. Sie hatte sich in dieser Weise bewährt. Sie musste Marx daher immer als ein probates Mittel erscheinen, gesellschaftliche Missstände zu beseitigen. Doch Marx dachte bei der proletarischen Revolution keineswegs nur an eine weitere, als eine weitere im Stil der Französischen Revolution. Mit der proletarischen Revolution sollte überhaupt der Grund aller

Revolutionen aufgehoben werden, der Klassenkampf sollte verschwinden insofern, als der Gegensatz zweier Klassen überhaupt verschwinden sollte. Das klingt im Manifest so: „Wenn das Proletariat im Kampfe gegen die Bourgeoisie sich notwendig zur Klasse vereint, durch eine Revolution sich zur herrschenden Klasse macht und als herrschende Klasse gewaltsam die alten Produktionsverhältnisse aufhebt, so hebt es mit diesen Produktionsverhältnissen die Existenzbedingungen des Klassengegengesatzes der Klassen überhaupt und damit seine eigene Herrschaft als Klasse auf.“ Das ist der Beginn der sogenannten „klassenlosen Gesellschaft“, einer „kommunistischen Gesellschaft“ *nach* dem Übergang der „Diktatur des Proletariats“.

Das ist, so könnte man sagen, das Ende der Geschichte, wie es der umgedrehte Hegelianer Marx sich dachte. Mit dem Sieg des Proletariats verschwindet der Klassengegensatz überhaupt. Jetzt ist der Mensch frei von Klassenherrschaft und damit auch frei von Unterdrückung und Ausbeutung und Entfremdung. Jetzt erst ist er selbstbestimmt, ist insofern tätig, als er sein Geschick, die Geschichte, in seine Hände genommen hat. Die klassenlose, die kommunistische Gesellschaft, in welcher das private Eigentum und natürlich auch das staatliche Eigentum aufgehoben ist (es gibt keinen Staat mehr), ist die Gesellschaft des freien Menschen.

An dieser Stelle lassen Sie mich etwas zum Marxismus und seinen Folgen vor allem bei Lenin sagen. Es ist in der Auseinandersetzung mit Marx wohl die größte Frage geworden, wie man sich zu seiner Theorie der Revolution stellt. Das ist eine schwierige Frage, weil sie m.E. ins Herz des Marxschen Denkens trifft – und nicht nur es so an der Seite streift. Für Marx entspringt der Gedanke der Revolution notwendig aus bestimmten Prämissen seines Denkens. Er wird nicht einfach aufgepfropft, weil Marx etwa besondere Lust an der Gewalt und Anarchie hatte. Dennoch meinen inzwischen die allermeisten, die sich mit Marx beschäftigen, dass der Revolutionsgedanke unmöglich geworden ist. Warum?

Man kann darauf verweisen, dass die Geschichte einen anderen Gang genommen hat als Marx ihn vorhergesehen hat. Die große russische Revolution hat durch den vielleicht bedeutendsten Revolutionstheoretiker Lenin ihre Zeit gehabt. Die Sowjetunion existierte bis zum Beginn der neunziger Jahre des letzten Jahrhunderts, dann brach sie in sich zusammen bzw. wurde in das heute existierende Russland transformiert. China existiert noch als Frucht einer Chinesischen Revolution und Kulturrevolution. Doch man weiß nicht mehr so genau, was an dieser Gesellschaft noch sozialistisch oder kommunistisch sein soll. Man verehrt Mao Zedong noch durchaus, aber das hat eher den Charakter des ehrfürchtigen Andenkens an eine vergangene Zeit, so als wäre Mao der Vater, dem man zwar dankbar ist, den man aber auch mehrfach hat morden müssen, wie man eben doch jeden Vater morden muss. Von Kuba brauche ich wohl nicht zu sprechen. Den Untergang

der DDR habe ich am Anfang dieser Stunde erwähnt. All das scheint gegen eine Theorie der Revolution zu sprechen.

In der Tat muss man m.E. mit diesem Begriff sehr vorsichtig sein. Die Versuche, ihn auf die letzten Ereignisse in Nordafrika (Tunesien, Ägypten, gar Libyen) anzuwenden, waren eher verfehlt. Auch nun in der Ukraine sollte man sich doch eher zurückhalten. Ich würde das, was da geschieht, vorerst als Umsturz bezeichnen. Eine Revolution ist etwas anderes. Und dies, dass sie etwas anderes ist, dass sie für Marx etwas anderes war, sollte man stets im Auge behalten. Für Marx war die Revolution der letzte Schritt der Geschichte in eine einzigartige Befreiung des Menschen zu sich selbst. Ob irgendeine der gerade erwähnten historischen Geschehnisse dem gleichkommt, ist mehr als fraglich. In dieser Hinsicht ist, wie ich am Beginn der heutigen Stunde gesagt habe, ist jeder Rückschluss von einem historischen Geschehnis auf die Philosophie zumeist wenig sinnvoll – was allerdings dem Marxschen Denken gewissermaßen widerspricht.

Aber selbst wenn ich auf diesen gewaltigen Unterschied zwischen einem alltäglichen und gewöhnlichen Miss-verständnis der Revolution und dem Begriff bei Marx selbst hinweise, bleibt immer noch die Frage, wie sinnvoll heute der Begriff der Revolution ist, wie sinnvoll er sein kann. Wir können nicht mehr von dem Klassenunterschied ausgehen, von dem Marx ausging. Es gibt keine Bourgeoisie mehr, die sich vom Proletariat unterscheiden ließe, mithin weil es auch kein Proletariat mehr gibt. Die gesellschaftlichen Differenzen, die es ohne Zweifel gibt, stellen sich heute anders dar. Hat sich die Geschichte, hat sich der Mensch nicht in eine ökonomisch-technisch-mediale Verfassung gebracht, in der eine gewalthafte und gewalttätige Umwälzung des Ganzen keine Anknüpfung mehr finden kann? Was kann eine Revolution leisten, die zu ihrer Realisierung sich derselben Mittel bedienen müsste, der sich die zu überwindende Gesellschaft bedient? Müsste sich nicht eine Revolution jener ökonomisch-technischer Mittel bedienen, die sie doch gerade zerstören müsste, um eine Revolution zu sein?

Die Revolution ist tatsächlich unmöglich geworden, scheint mir. Aber *als unmögliche* freilich stellt sie einen besonderen Gedanken dar. Wir müssten verstehen, was das heißt: eine unmögliche Revolution. Ist das ein Verlust? Und wenn ja, was bedeutet dieser Verlust? Und wenn es kein Verlust ist, was bedeutet es, dass die Revolution als unmögliche kein Verlust ist? Verzeihen Sie, dass waren Fragen, die in einer Einführung in die Philosophie der Neuzeit wahrscheinlich nicht hineingehören.

Was bleibt von Marx? Es bleibt zumindest der Schritt zu einer Anti-Philosophie, die ich in der nächsten Woche noch ein wenig ausbauen werde. Mit Marx hat die Philosophie die metaphysischen Fragen nach dem Verhältnis von Substanz und Subjekt vielleicht nicht vollkommen verlassen, aber doch in einen ganz anderen Kontext verfrachtet. Hegel war

der Philosoph des wissenschaftlichen Systems. Sein Ort war die Spitze der Universität. Mit Marx hat die Philosophie die Fabriken, die Industrie erreicht. Er hat gezeigt, dass die Ökonomie zur Philosophie gehört, dass die Philosophie sich nicht einfach reinhalten kann von den ökonomischen Bedingungen. Sofern der Philosoph in einer Welt lebt, ist er von den ökonomischen Bedingungen dieser Welt betroffen. Wie weit freilich diese Betroffenheit geht, ob der Philosoph wirklich nichts anderes ist als ein Echo seiner ökonomischen Bedingtheit, das bleibt fragwürdig. Aber dass er sich dieser Frage stellen muss, das ist keine Frage mehr. Und das bleibt ein Verdienst des Marxschen Denkens, selbst wenn es sich ganz andere Ziele gesetzt hat.

14. Vorlesung

Mit dem Denken des Karl Marx haben wir das Ende einer gewissen Auffassung des Philosophierens erreicht. Mit ihm entsteht zum ersten Mal so etwas wie die „Anti-Philosophie“. Zu ihr möchte ich noch einmal einiges sagen. Denn einerseits können wir auch Nietzsches Denken dazu zählen – ich komme gleich dazu – zum anderen habe ich einen Aspekt dieses Denkens noch nicht erwähnt.

Die Philosophie von Descartes bis Hegel versteht sich in erster Linie als Theorie. Zwar gibt es bei Kant sehr interessante und wichtige Gedanken dazu, inwiefern der Philosoph von der Moralität, die er betrachtet, selber betroffen ist, inwiefern er also diese Moralität in besonderer Form verkörpern solle (das Vorbild ist Sokrates), doch auch das bleibt in einer gewissen Hinsicht eine Theorie, denn es geht hier vor allem um den Philosophen. Doch mit Marx kommt ein anderer Blick ins Spiel. Mit seiner Betonung der Praxis („11. Feuerbach-These“ – „Die Philosophen haben die Welt nur interpretiert, es kömmt aber darauf an, sie zu verändern.“) kommt eine Aktion zur Erscheinung, die man dann später revolutionäre Praxis genannt hat. Diese Aktion wird jetzt nicht etwa nur dem Philosophen zugeschrieben, sondern einer ganzen Klasse, dem Proletariat.

Etwas überbetont könnte man sagen: mit Marx wird der Mensch aufgerufen, die Welt, in der er lebt, zu verändern – freilich indem er sich selbst wandelt, will sagen: revolutioniert. Das ist keine Nebensache. Bei Hegel gibt es solche Ideen schlechthin nicht. Zwar betont Hegel, dass der Mensch sich im Verlauf der Geschichte verändert hat. Doch nirgendwo denkt er, dass er den Menschen dazu aufrufen könnte, sich zu ändern, die Welt zu verändern. Die Philosophie bleibt Theorie. Die Anti-Philosophie nimmt auf eine spezifische Art und Weise eine Praxis in sich auf, die das Stehenbleiben bei der Theorie angreift, die eine bloß theoretische Philosophie destruiert. Das gilt auch für Nietzsche oder sogar noch für Heidegger. Was ist da geschehen?

Ich finde, dass das ein besonders schwieriger Aspekt der Philosophie am Übergang zur Moderne ist (dazu gleich noch etwas: Neuzeit / Moderne). Man könnte das als die Entstehung der „Ideologie“ bezeichnen. Die Ideologie, die Weltanschauung, hat den praktischen Aspekt der Weltveränderung ganz essentiell in sich, denn die Anschauung der Welt soll diese eben dieser Anschauung ja angleichen. Der Sozialismus oder Kommunismus als Ideologie organisiert die Welt nach dem Vorbild bestimmter Ideen. Eine nur theoretische Ideologie würde dem Charakter der Weltanschauung nie ganz entsprechen. Das wird nun gegen Ende des 19. Jahrhunderts immer deutlicher.

Dabei bin ich mir nicht ganz sicher, ob wir das Praktischwerden der Anti-Philosophie sogleich als einen ideologischen Zug an ihr bezeichnen können. Womöglich ist die Anti-

Philosophie der Ursprung der Ideologie, aber als der Ursprung ist sie eben noch nicht selber bloße Ideologie. Es ist aber festzustellen, dass ab der Mitte des 19. Jahrhunderts Ideen formuliert werden, die in dieser Art und Weise das 18. nicht kannte.

Ich nenne ein Beispiel: der Essai sur l'inégalité des races humaines des Arthur de Gobineau erscheint zwischen 1853 und 1855. Dieses Werk ist ein Fundament des Rassismus geworden. Richard Wagner empfängt Gobineau in Bayreuth. Wir wissen, dass Wagner über das Judentum in der Musik geschrieben hat, auch Marx hat 1843 etwas „Zur Judenfrage“ geschrieben, doch das ist eine ganz andere Geschichte. Mit Gobineau wird der Rassismus, mithin der Antisemitismus, salonfähig, und salonfähig heißt hier: er wird als eine Wissenschaft (wir würden heute sagen: Pseudowissenschaft) ernstgenommen. Den Rassismus ernstnehmen heißt dann aber, über Möglichkeiten nachzudenken, wie man die rassistischen Ideen realisiert. Die Konsequenzen einer solchen Ideologie haben sich dann im 20. Jahrhundert ausgetobt.

Ich nenne noch ein weiteres Beispiel: die Anthroposophie. Rudolf Steiner wurde 1861 geboren (es gibt Verbindungen von ihm zu Nietzsche bzw. zur Schwester Nietzsches). Die Anthroposophie ist eine Ideologie im Gewand der Pseudowissenschaft. Dass die Philosophie bei der Formierung der Anthroposophie wichtig war, ist deutlich. (Allerdings auch die Theosophie von Helena Blavatsky.) Doch es wäre deshalb ganz unmöglich, die Anthroposophie oder Theosophie etwas als Philosophie aufzufassen.

In dieser Atmosphäre der aufkommenden Ideologien erscheint das Denken Nietzsches (1844-1900). Nietzsches Denken ist u.a. Anti-Philosophie, wie wir gleich sehen werden, in diesem Sinne gibt es durchaus eine gewisse Nähe zwischen Nietzsche und jenen aufkommenden Ideologien. Nach seinem Tod hat man dann auch von einem Nietzscheanismus sprechen können. Es gab dann in der Tat einen Nietzsche-Kult (schon 1897 Ferdinand Tönnies: Der Nietzsche-Kultus. Eine Kritik“), in dem sein Denken gleichsam ideologisiert wurde. Dass dieses Denken ideologisiert werden konnte, ist kein Zufall – es gibt eben Anknüpfungspunkte. Doch es selbst ist keine Ideologie, wohl aber ein Denken, das sich gegen die europäische Philosophie und ihre Geschichte wendet.

Ich muss ein paar Worte zu Nietzsches Leben sagen, obwohl ein „paar Worte“ natürlich völlig unangebracht sind, weil Nietzsches Leben ein sehr besonderes Leben war. 1844 wird er in Röcken, das ist ein sehr kleiner Ort in Sachsen-Anhalt, geboren (dort ist er auch begraben, liegt dort an der Kirche, am Pfarrhaus, in dem er geboren wurde, mit seinen Eltern und seiner Schwester in heimatlicher Erde). Als er fünf Jahre alt ist, stirbt sein Vater (der eben protestantischer Pfarrer war), so dass Friedrich in einem reinen Frauenhaushalt aufwächst (Mutter, Schwester, Großmutter, zwei unverheiratete Tanten). 1858 wurde er von der Landesschule Pforta in Schulpforte (Schulpforta) aufgenommen, eine Eliteschule,

die es heute noch gibt. 1864/65 beginnt er, in Bonn klassische Philologie zu studieren, wobei er bald nach Leipzig wechselt, zu einem Altphilologen namens Friedrich Ritschl. 1868 begegnet er zum ersten Male Richard Wagner. Diese Begegnung, wird man sagen müssen, hat Nietzsches Leben vollkommen verändert. Zunächst einmal wird Nietzsche 1869 Professor für klassische Philologie in Basel. Das ist für ihn besonders günstig, weil Wagner zur damaligen Zeit im Exil in Tribschen bei Luzern lebt (mit Cosima in „wilder Ehe“). Von Basel aus besucht er Wagner häufig und wird von ihm auf Gedanken gebracht, die er vielleicht vorher schon hatte, die nun aber – durch den Katalysator Wagner – durchbrechen. 1872 veröffentlicht Nietzsche die „Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik“. Wagner ist überaus begeistert, doch die akademische Karriere von Nietzsche ist erledigt (was die Wagners immer gewusst haben, weshalb sie sich auch um Nietzsche kümmern wollten).

Die folgenden Jahre sind von der quälenden Abnabelung von Wagner und Bayreuth bestimmt. Mit „Menschliches, Allzumenschliches“ legt er ein Werk vor, das Wagner nicht mehr goutieren, das sich auch durchaus gewollt gegen Wagner und sein Denken (seine Musik) richtet. In dieser Zeit wird Nietzsche von Krankheiten so sehr beeinträchtigt, dass er sich 1879 pensionieren lassen muss. Ich sagte allerdings, dass er ohnehin akademisch, d.h. als Professor, vollkommen isoliert war. In der Folge lebt Nietzsche in ganz Europa an verschiedenen Orten (Genua, Sils-Maria, Rapallo, Nizza, Turin etc.). Dann 1883 kommt der „Zarathustra“, in dem Jahr, in dem Wagner in Venedig stirbt. Immer wieder hatte sich Nietzsche nun auch philosophisch-kritisch mit Wagner beschäftigt – doch bis heute fehlt noch ein Buch, eine Monographie, die sich mit der philosophischen Auseinandersetzung einmal beschäftigt, alle Bücher blieben mehr oder weniger stets im Biographischen hängen.

Das Ende ist bekannt. Im Jahre 1889 bricht die Krankheit (welche, weiß man nicht genau) aus. 11 Jahre lang lebt er dann in geistiger Umnachtung, die letzten Jahre in Weimar, in der Pflege seiner Schwester. 1900 stirbt Nietzsche, am Beginn des 20. Jahrhunderts, das Nietzsches Denken in vielen Bereichen von der Kunst bis zur Politik stark beeinflusste. Vieles wäre noch dazu zu sagen. Allerdings übertreiben viele Ausleger die biographischen Besonderheiten dieses Lebens viel zu sehr, daher müssen wir vorsichtig sein mit Nietzsches Leben. Freilich hat Nietzsche selbst stets versucht, sein Denken mit dieser Biographie zu verbinden, auf sehr komplexe Art und Weise.

Ich möchte die Einführung in die Philosophie der Neuzeit mit Nietzsches Werk „Also sprach Zarathustra“, entstanden 1883-1885, beschließen. Gehört dieses Werk noch zur Neuzeit? Können wir es sozusagen neben die „Meditationen“ des Descartes stellen und Ähnlichkeiten erkennen? Das ist schwer zu sagen. Nach der Neuzeit kommt die Moderne. Im Englischen und Französischen heißt aber die Neuzeit bereits Modern Times oder

temps modernes. Die Engländer und Franzosen bleiben mit dieser Auffassung im Schema der allgemeinen dreiteiligen Epochengliederung: Antike – Mittelalter – Neuzeit. Wir denken jedoch, dass in der Moderne noch etwas anderes aufkommt, etwas, was die Neuzeit in diesem Sinne nicht kennt, scheint mir jedenfalls. Was aber, ist sehr schwer zu sagen. Im Übrigen ist auch schwer zu sagen, wo nun die Moderne wirklich beginnt, zumal die Moderne in der Philosophie. Ich würde Descartes nicht der Moderne zurechnen, Nietzsche schon eher, obwohl er einen Aspekt mit der Moderne nicht teilt: nämlich eine Fortschrittsgläubigkeit, eine Aufbruchstimmung ins immer Bessere. Andererseits ist er ein Philosoph, der bewusst mit der Vergangenheit bricht. Aber ich lasse diese müßigen Fragen jetzt sein und wende mich Nietzsche selber zu.

Nietzsches „Also sprach Zarathustra“ unterscheidet sich in vielerlei Hinsichten von allen Werken, die ich bisher besprochen habe. Nehmen wir einen von den vielen, nämlich die Form. Da ist zuerst Zarathustra selbst. Zarathustra ist keine fiktive Gestalt, sondern Nietzsche bezieht sich auf Zoroaster, einen alt-iranischen (persischen) Priester aus dem zweiten oder ersten Jahrtausend vor Jesu Geburt. Zoroaster ist demnach beinahe schon keine historische Figur mehr, obwohl er doch verbürgt ist. Er ist keine historische Figur, wie z. B. Sokrates eine für uns ist, ja, gegen Zoroaster sind Platon und Sokrates nachgerade Zeitgenossen.

Was aber wird damit gewonnen, dass wir nun wissen, dass Zarathustra auf Zoroaster zurückgeht? Wissen wir nun, wer Zarathustra ist? Im Buch selber hat die Figur Zarathustra eine Geschichte. Sie durchläuft eine Entwicklung, ein Erzählung. Ist Zarathustra Nietzsche? Nun: dieselbe Frage kann man vielleicht auch Platon stellen: ist Sokrates Platon? Vielleicht. Aber immerhin kannte Platon Sokrates, der ja sein Lehrer war. Wir können annehmen, dass in den Dialogen zuweilen ein ziemlich authentischer Sokrates erscheint, bei Nietzsche gibt es natürlich nirgendwo die Absicht, einen authentischen Zoroaster auftreten zu lassen. Das würde aber dafür sprechen, dass Nietzsche ja nun umsomehr selber Zarathustra sein müsse. Aber warum dann überhaupt „Also sprach Zarathustra“? Warum nicht gleich: Also sprach ich? (Natürlich kennen wir in der Geschichte der Philosophie schon früher Pseudonyme, z.B. und vor allem bei Kierkegaard (z.B. Victor Eremita: Entweder-Oder oder Johannes Climacus. Doch die Pseudonyme haben bei Kierkegaard eine bestimmte Bedeutung, die man bei Nietzsche so nicht voraussetzen kann). Wir müssen demnach bei der Interpretation von „Also sprach Zarathustra“ uns irgendwie des Problems bewusst sein. Wir können nicht meinen, es gäbe einen Zarathustra, der nicht Nietzsche ist, aber wir können auch nicht meinen, es handle sich einfach um Nietzsche selbst (Nietzsche bezeichnet Zarathustra einmal als einen „Typus“).

Die Form betrifft freilich nicht nur den Titel und die Entfaltung des „Typus“. „Also sprach Zarathustra“ ist eine andere Art von Text, er pflegt nicht diese „normale“ Sprache der Philosophen. „ – dass ich nämlich in Gleichnissen rede und gleich Dichtern hinke und stammle: und wahrlich, ich schäme mich, dass ich noch Dichter sein muss!“ (KSA 4, 247), sagt Zarathustra im dritten Buch. Das Buch „Also sprach Zarathustra“ spricht demnach in „Gleichnissen“. Doch Zarathustra hält das offenbar nicht für einen Vorzug, er müsse „gleich Dichtern hinken und stammeln“. Warum aber „hinken und stammeln“ „Dichter“? Und was ist ein „Gleichnis“? Und warum muss Zarathustra in „Gleichnissen“ reden, kann er nicht einfach sagen, was er denkt? Ohne „Gleichnis“ – so wie alle anderen Philosophen? Warum spricht er nicht in „Begriffen“? Zu verstehen, warum Zarathustra in „Gleichnissen“ reden muss, scheint mir übrigens das Wichtigste zu sein. Eine genauere Auseinandersetzung mit diesem Werk muss m.E. diese Frage stellen: warum muss Zarathustra in „Gleichnissen“ sprechen? Weil Platon in „Gleichnissen“ sprach? Das kann nicht die Antwort sein.

Man könnte also recht simpel sagen: Nietzsche reißt die Grenze zwischen Literatur und Philosophie ein. Das ist recht simpel gesagt, aber manchmal hat das Simple auch etwas Wahres. Nehmen wir das einmal so simpel, dann hängt die Anti-Philosophie auch mit diesem Übergang von der Philosophie zur Literatur oder zur Dichtung zusammen. Warum? Vor Nietzsche haben die Philosophen den Stil des philosophischen Textes mehr oder weniger für gleichgültig gehalten. Es ging ja stets darum, was ein Philosoph sagt, weniger bis überhaupt nicht darum, wie er es sagt. Dass das natürlich bei Platon ganz unmöglich ist, wissen wir heute. Doch noch für Hegel gibt es eine ziemlich klare Platonische Lehre, die recht unabhängig von seinem Stil betrachtet werden kann. Es hängt auch mit Nietzsche zusammen, dass Platons Stil stets eine Rolle in der Auslegung seiner Texte spielt. Mit Nietzsche erhält der philosophische Text eine Bedeutung, die er vorher nicht hatte.

Nietzsche hat seinem „Zarathustra“ eine besondere Form gegeben. Er wurde dementsprechend auch „anders“ gelesen. Dieses Anders-Lesen ist von Nietzsche auf eine gewisse Weise gefordert und gefördert worden. Von früh an hat er selbst daran gearbeitet, dass sein „Zarathustra“ „anders“ gelesen werden sollte. Nietzsche war so gesehen ein Philosoph, der die Rezeption seiner Werke mitbeeinflussen wollte. Dazu gehören Inszenierungen. So will er den ersten Teil des „Werks“ in einer Art von Ekstase in 10 Tagen geschrieben haben. An einen Freund schreibt er in einem Brief: „Mit diesem Buche bin ich in einen neuen ‚Ring‘ eingetreten – von jetzt ab werde ich wohl in Deutschland unter die Verrückten gerechnet werden. Es ist eine wunderliche Art von ‚Moral-Predigten‘.“ (zum 1. Teil 1883) Oder am 13. Februar (dem Tag, an dem Wagner in Venedig starb) an seinen Verleger: „Es ist eine ‚Dichtung‘, oder ein fünftes ‚Evangelium‘ oder irgend Etwas, für das es noch keinen Namen giebt: bei weitem das Ernsteste und auch Heiterste meiner

Erzeugnisse, und Jedermann zugänglich.“ In „Ecce homo“, eine spätere Schrift des Philosophen, betont Nietzsche zwar, er wolle keine „Gläubigen“, er habe „eine schreckliche Angst davor, dass man mich eines Tages *heilig*“ (6, 365) spreche. Und doch bezeichnet er sich zugleich als einen „*frohen Botschafter*“ (366), d.h. als einen, der sich bewusst in eine Konkurrenz zum Christentum bringt. Insofern hat sich die andere Lesehaltung gegenüber „Also sprach Zarathustra“ auch in „anderen“ Büchern niedergeschlagen. Es gibt einen interessanten Reprint einer Prachtausgabe von 1908. In dieser Ausgabe erscheint nun „Also sprach Zarathustra“ als ein „heiliges Buch“, ein „fünftes ‚Evangelium‘“, aus dem man laut vorliest, ein Buch, das auch einen bestimmten Ort hat (das man nicht etwa mitnimmt an den Strand oder ins Bett etc.).

Ich möchte meine Vorlesung mit einer Teilinterpretation von „Zarathustra’s Vorrede“ abschließen. Diese „Vorrede“ ist noch keine „Rede“ im eigentlichen Sinne. „Zarathustra’s Reden“ beginnen erst nach dieser „Vorrede“. Im Grunde ist die „Vorrede“ eine Geschichte, eine Vor-Geschichte. Sie dient als Einleitung in die eigentlichen „Reden“.

Zarathustra war „dreissig Jahr alt“, als er „seine Heimat und den See seiner Heimat“ verließ, um ins „Gebirge“ zu gehen. Verfolgen wir zunächst einmal ganz äußerlich seinen Weg, den er in der „Vorrede“ zurücklegt. Demnach verbrachte er „zehn Jahre“ in diesem „Gebirge“, um danach „in die Tiefe zu steigen“. Bei diesem Abstieg oder, wie Nietzsche schreibt, „Untergang“ gerät er zunächst „in die Wälder“. Durch diese „Wälder“ hindurch wandernd erreicht er „die nächste Stadt“. In dieser „Stadt“ begibt er sich „auf den Markt“. Dort spricht er „zum Volke“. Nachdem etwas Besonderes nach seiner Rede „auf dem Markt“ geschieht, verlässt er die „Stadt“ wieder. Er passiert danach „Wälder und Sümpfe“, um sich in einem „tiefen Walde“ wiederzufinden. Dort am „Vormittag“ entschließt er sich, nicht mehr „zum Volke“ zu reden, sondern sich „Gefährten“ zu suchen: „Zu meinem Ziele will ich, ich gehe meinen Gang“, sagt er. Gegen „Mittag“ dann blickt er „in die Höhe“ und sieht seine Tiere, den „Adler“ und an ihm, an seinem Hals, die „Schlange. Die „Vorrede“ schließt dann mit den Worten: „Also begann Zarathustra’s Untergang.“ Der „Gang“, den Zarathustra gehen will, ist demnach ein „Untergang“. Danach beginnen „Die Reden Zarathustra’s“.

Wir sehen, dass Zarathustra sich zunächst zu den Menschen „auf dem Markt“ begibt, um „zum Volke“ zu sprechen. Er sucht also den Menschen dort auf, wo der allgemeine Mensch sich befindet. Der Markt ist im Sinne der griechischen Polis der Ort, wo die wichtigen Dinge besprochen werden. Es ist nicht nur der Ort, an dem Geschäfte gemacht werden. Die Agora, so heißt der antike Markt, ist der Mittelpunkt der Stadt, an dem auch die wichtigen Angelegenheiten betrieben werden. So sagt Sokrates in seiner „Apologie“ explizit, dass er stets auf dem Markt zu den Menschen geredet hätte.

Doch begeben wir uns noch einmal an den Anfang. Am Anfang ist Zarathustra noch im Gebirge, er lebt in einer „Höhle“. Diese „Höhle“ wird später noch eine wichtige Rolle spielen. In der „Morgenröthe“ tritt Zarathustra vor seine „Höhle“ und spricht zur aufgehenden „Sonne“: „Du grosses Gestirn! Was wäre dein Glück, wenn du nicht Die hättest, welchen du leuchtest. / Zehn Jahre kamst du hier herauf zu meiner Höhle: du würdest deines Lichtes und deines Weges satt geworden sein, ohne mich, meinen Adler und meiner Schlange.“ Eine seltsame Handlung, zur „Sonne“ zu sprechen. Die „Sonne“ muss ein „Gleichnis“ sein. Was meint Zarathustra mit der „Sonne“?

Die Bedeutungen der „Sonne“ in Bezug auf „Zarathustra“ sind vielfältig. Hegel z.B. behandelt die „Religion Zoroasters“ in seinen Vorlesungen zur Ästhetik. Dort heißt es direkt zu Beginn: „Die Religion Zoroasters nämlich sieht das *Licht* in seiner natürlichen Existenz, die Sonne, Gestirne, das Feuer in seinem Leuchten und Flammen als das Absolute an, ohne dies Göttliche für sich von dem Licht als einem bloßen Ausdruck und Abbilde oder Sinnbilde zu trennen.“ Historisch gesehen ist die „Sonne“ für Zoroaster das „Göttliche“ selbst. Doch spielt noch ein anderes Element der Bedeutung hier eine Rolle.

„Sonne“ und „Höhle“ erinnern an die Topologie, an die Orte, des Platonischen Höhlengleichnisses. Für Platon ist die Sonne das Bild der höchsten Idee, der Idee des Guten. Sie scheint jenseits der Höhle an einem überhimmlischen Ort. Aus der „Höhle“ heraus wird ein Höhlenbewohner auf einen Aufstieg hinauf geschleppt, um dort an dem überhimmlischen Ort die höchste Idee sehen zu lernen. Nachdem er das getan hat beginnt er wieder seinen Abstieg in die Höhle hinein, um dort die noch Gefesselten zu belehren. Dabei ist er durchaus erfolglos, er wird sogar wahrscheinlich dabei getötet. Das erinnert in gewisser Weise an Zarathustras Weg in die Stadt.

Wie gehen wir mit einem solchen Bedeutungskontext um? Nun, wir nehmen zur Kenntnis, dass Zarathustra zur Sonne spricht und ihr sagt, dass sie sich glücklich schätzen soll, jemanden zu haben, dem sie leuchten könne. Das ist freilich ganz unplatonisch, denn die Sonne würde für Platon gewiss auch leuchten, wenn niemand sie betrachten würde. Damit bricht Zarathustra das Platonische Bild, er wendet es in ein Sinnliches, das nicht mehr gedeutet werden muss als etwas Übersinnliches. Nietzsche bezieht sich demnach auf eine Platonische Landschaft, die er nun in seine Auffassung der Sonne wendet. Es geht um Aufstieg und Abstieg, doch nicht im Sinne der Platonischen Höhlenmetapher. Diese Wendung ist wichtig, denn sie besagt, dass Nietzsche einerseits die Platonische Landschaft anerkennt, doch er deutet sie anders als der große Vorgänger. So bleibt der Sonnengang ein ständiges Thema im „Zarathustra“: „Morgenröthe“, „Vormittag“, „Mittag“, „Abend“ und „Nacht“ sind Zeiten, die bedeutsam sind.

Der Grund, warum Zarathustra sich zum „Abstieg“ entschliesst, ist der: „Siehe! (sagt er zur Sonne) Ich bin meiner Weisheit überdrüssig, wie die Biene, die des Honigs zu viel gesammelt hat, ich bedarf der Hände, die sich ausstrecken. / Ich möchte verschenken und austheilen.“ „Ich muss, gleich dir, *untergehen*, wie die Menschen es nennen, zu denen ich hinab will.“ Zarathustra hat demnach etwas zu geben, er muss es loswerden, weil er zu viel davon hat. Was er zu geben hat, ist wie „Honig“. Nun hat er natürlich nicht wirklichen „Honig“ zu geben, sondern etwas, das so süß wie der „Honig“ ist. Es handelt sich nicht um eine abstrakte Theorie, sondern um etwas Wegweisendes, vielleicht um eine „frohe Botschaft“.

„Siehe! Dieser Becher will wieder leer werden, und Zarathustra will wieder Mensch werden.“ Das ist eine seltsame, befremdende Mitteilung. War er etwa kein Mensch mehr dort in den zehn Jahren im Gebirge? In einer gewissen Hinsicht nicht, denn die im Gebirge einsam mit den Tieren leben, das sind eigentlich keine Menschen mehr. Der Mensch wird von Aristoteles als ein *zoon politikon* beschrieben, als ein Lebewesen, das in einer Gemeinschaft lebt. Das hatte nun Zarathustra lange nicht mehr getan. Deshalb nähert er sich nun der Stadt und in der Stadt deren Mitte, dem Markt.

Der Weg führt, wie ich bereits sagte, durch die „Wälder“. Dort begegnet er bereits jemandem, nämlich einem „Greis“, einem „Einsiedler“ und „Heiligen“. Dieser „Heilige“ spricht zu Zarathustra insofern, als er ihn auf seinen zurückliegenden Aufstieg anspricht: „Damals trugst du deine Asche zu Berge: willst du heute dein Feuer in die Täler tragen?“ „Verwandelt ist Zarathustra, zum Kind ward Zarathustra, ein Erwachter ist Zarathustra: was willst du nun bei den Schlafenden?“ Ich hatte schon gesagt, dass die „Verwandlung“ ein großes Thema des „Zarathustra“ sei. Einmal bereits zog sich Zarathustra erschöpft zurück. Jetzt kehrt er als „Kind“ verjüngt zurück. Doch der „Heilige“ warnt Zarathustra.

Dieser wendet sich an den „Heiligen“ mit dem Satz „Ich liebe die Menschen.“ Der Grund also ist „Liebe“. Aus Liebe steigt Zarathustra hinab. Vorher hörten wir, dass er „verschenken und austheilen“ will. „Verschenken“ will womöglich nur der Liebende. Das hört aber der „Heilige“ nicht gern. Denn dieser ging selber in den Wald, weil er einmal den Menschen liebte. Nun, sagt er, liebe er „Gott“. Der Mensch sei eine zu „unvollkommene Sache“. Das ist eine wichtige Aussage. Im Vergleich zu „Gott“, der ja das Vollkommenste ist, ist der Mensch in der Tat „unvollkommen“.

Auf die Frage, was denn der „Heilige im Walde“ tue, sagt der: „Ich mache Lieder und singe sie, und wenn ich Lieder mache, lache, weine und brumme ich: also lobe ich Gott.“ Diese Mitteilung nimmt Zarathustra zur Kenntnis, ist aber nicht zufrieden mit ihr. Vielmehr lässt er den „Heiligen“ zurückhaltend bei seinem Gesang mit den entscheidenden Worten: „Sollte

es denn möglich sein! Dieser alte Heilige hat in seinem Walde noch Nichts davon gehört, dass *Gott todt* ist.“

Bereits ganz zu Anfang fallen diese weitreichenden Worte. Woher sollte der „Heilige“ so etwas gehört haben? Ganz einfach. Hätte der „Heilige“ ein Buch gelesen mit dem Titel „Die fröhliche Wissenschaft“ (1882) und zwar den Aphorismus 125 mit dem Titel „Der tolle Mensch“, so hätte er gewusst, dass „Gott todt“ ist. Dort nämlich fallen schon die berühmten Worte: „Gott ist todt! Gott bleibt todt! Und wir haben ihn getödtet!“ Übrigens ist es auch dort in dem Buch, wo im Aphorismus 342 mit der Überschrift „Incipit tragoedia“ die Gestalt des Zarathustra zum ersten Mal erscheint. Die Worte vom Tod Gottes hängen also in einem gewissen Sinne mit dem Auftauchen Zarathustras zusammen.

Der Ausspruch „Gott ist todt!“ ist wahrscheinlich der berühmteste von Friedrich Nietzsche. Dabei ist wohl zumeist unbekannt, was dieser Ausspruch eigentlich sagen soll. Ich kann nun gewiss nicht diesen Aphorismus ausführlich interpretieren, weil uns das weit weg führen würde von unserem Thema. Jedoch sei eine Sache betont: mit dem Tode Gottes ist nicht nur verbunden, dass der Gott des Christentums seine Bedeutung, die er einst hatte, verloren hat. Natürlich will Nietzsche auch das sagen. Gott ist gewissermaßen eingegangen durch unsere Gleichgültigkeit, unserer Indifferenz. Doch Gott ist noch mehr. Wie wir vorhin schon einmal hörten, ist Gott auch zugleich das Höchste Übersinnliche schlechthin. Gott ist die Spitze einer metaphysischen Ordnung, die im Wegbrechen dieser Spitze insgesamt in sich zusammenstürzt. Wo der Glaube an Gott fehlt, fehlt diese ganze Ordnung, dazu gehört z.B. die gesamte Moral der Nächstenliebe. Bekannt ist Nietzsches Ausspruch: „Christentum ist Platonismus fürs Volk.“, was in einer gewissen Hinsicht treffend ist, wenn man z.B. an das Denken des Heiligen Augustinus erinnert, der gewiss von Platon und dem Neuplatonismus lernte. Ist Gott tot, gilt nichts mehr, was im Namen dieses Gottes einmal gesagt und gehandelt wurde. Es gilt vor allem nicht mehr die metaphysische Ordnung, dass das Übersinnliche und Ewige über dem Sinnlichen und Vergänglichen stehe.

Dort, wo also einmal Gott und die ganze Ordnung der Metaphysik gestanden hat, steht nun für Zarathustra – nichts mehr. Es ist eine Art von Vakuum und Orientierungslosigkeit entstanden. Indem Zarathustra sich aus seinem Gebirge in die Stadt begibt, begibt er sich in diese Leere, in diese Orientierungslosigkeit. Ja, vielleicht ist es auch diese Orientierungslosigkeit, die nun Zarathustra mit einer neuen Lehre überwinden will. Denn er „liebt“ ja den Menschen, einen Menschen, der jetzt, nach dem Tode Gottes, nicht mehr weiß, was er tun soll, auch nicht mehr weiß, wer er eigentlich ist. Denn war der Mensch nicht „Ebenbild Gottes“, ein „Geschöpf Gottes“, ein *ens creatum*? Das kann er ja nun nach dem Tode Gottes nicht mehr sein.

Und wirklich, kaum auf dem Markt angekommen, auf dem sich auch ein „Seiltänzer“ befindet, wegen dessen die Menschen eigentlich gekommen sind, beginnt Zarathustra auch schon mit seiner Lehre: *„Ich lehre euch den Übermenschen. Der Mensch ist Etwas, das überwunden werden soll. Was habt ihr getan, ihn zu überwinden?“* Das sind Worte, die Zarathustra in die entstandene Orientierungslosigkeit hinein spricht. Zudem nimmt er ein Motiv auf, das auch schon der „Heilige“ angesprochen hatte. Der Mensch sei eine „unvollkommene Sache“, hatte der zu Zarathustra gesagt. Der „Heilige“ meinte allerdings, dass Gott noch lebe. Das verweist auf einen Gedanken, den Nietzsche auch selber andernorts noch ausführt. Die Aussage, dass Gott tot sei, bedeute nicht, dass damit auch wirklich das Christentum zu Ende gehe. Es sei ganz wohl möglich, dass noch Jahrhunderte lang weiter an Gott geglaubt werde. Und doch bleibt die Wahrheit, dass Gott tot sei.

Die Frage, die Zarathustra hört, ohne dass sie ausgesprochen würde, ist klar. Zarathustra redet plötzlich von etwas, das die Zuhörer gar nicht kennen können. Bereits im ersten Satz seiner Rede fällt das Wort „Übermensch“. Was soll das sein? Niemand hatte vorher davon gehört. Die Lehre ist gänzlich neu. Daher versucht Zarathustra nun auch, zu sagen, was der „Übermensch“ sein soll: „Alle Wesen bisher schufen Etwas über sich hinaus: und ihr wollt die Ebbe dieser grossen Fluth sein und lieber noch zum Thiere zurückgehen, als den Menschen überwinden?“ Welche Wesen „schufen über Etwas über sich hinaus“? Zunächst einmal könnten wir sagen: die Tiere. Denn die Tiere schufen sozusagen den Menschen. Doch Zarathustra spricht von „allen Wesen“. Demnach muss auch der Mensch etwas über sich hinaus geschaffen haben. Was? Sie haben Gott „geschaffen“.

Zunächst aber interessiert sich Zarathustra für die Tiere: „Was ist der Affe für den Menschen? Ein Gelächter oder eine schmerzliche Scham. Und ebendas soll der Mensch für den Übermenschen sein: ein Gelächter oder eine schmerzliche Scham.“ Nietzsche bezieht sich implizit auf ein Fragment des griechischen Philosophen Heraklit: „Der schönste Affe ist hässlich im Vergleich zum Menschen.“ (B 82) hatte der gesagt, um auf die asymmetrische Proportion zwischen Schönheit und Hässlichkeit hinzuweisen, wenn Unvergleichliches verglichen wird. Nietzsche bejaht dieses Fragment. Ja, der Affe ist hässlicher als der Mensch. Aber so hässlich wie der Affe für den Menschen ist, so der Mensch für den Übermenschen.

Zudem bezieht sich Nietzsche auch auf den Darwinismus, auf die einst erschütternde Idee, der Mensch könne vom Affen abstammen. Darum nennt er den Affen auch eine „schmerzliche Scham“. Erkennt der Mensch sich nämlich in seiner Herkunft vom Affen, muss er sich schämen. Denn der Affe ist nun einmal ein Lebewesen, das für sich schamlos ist. Wie kann dieser schamhafte Mensch aus dieser Schamlosigkeit entstanden

sein? Doch wenn der Mensch wirklich einmal aus dem Affen hervorging, so kann nun auch etwas aus dem Menschen hervorgehen, nämlich der „Übermensch“.

Doch im Grunde hat der Mensch auch den Affen noch nicht überwunden: „Ihr habt den Weg vom Wurm zum Menschen gemacht, und Vieles ist in euch noch Wurm. Einst wart ihr Affen, und auch jetzt noch ist der Mensch mehr Affe, als irgend ein Affe.“ Das „Gelächter“ am Affen, das ist dessen Verfangenheit in der Natur, in einer ungeklärten Sinnlichkeit. Der Affe weiß nicht, dass er Affe ist. Er ist einfach Natur. Der Mensch nun steht eigentlich höher als der Wurm und der Affe. Und doch steht er zugleich auch niedriger als der Affe. Wieso? Weil der Mensch in seiner unverständenen Stellung hinter den Affen zurückfällt, wenn er „sich zum Affen macht“. Denn der äffische Mensch ist eben eigentlich kein wahrer Affe, sondern ein Unteraffe. Der Affe ist der, der er ist. Indem der Mensch zuweilen nicht auf seiner Höhe als Mensch bleibt und „tierisch“ wird, ist er noch nicht einmal mehr ein Tier. Das verweist auf jene Orientierungslosigkeit, wonach der Mensch nach dem Tod Gottes nicht mehr weiß, wer er eigentlich ist.

Aber der Mensch ist eben nicht nur ein sich falsch verstehendes Tier. Es gibt auch die „Weisen“: „Wer aber der Weiseste von euch ist, der ist auch nur ein Zwiespalt und Zwitter von Pflanze und Gespenst. Aber heisse ich euch zu Gespenstern oder Pflanzen werden?“ Diese rhetorische Frage ist ernst. Zarathustra ist nicht gekommen, um die Menschen zu „Weisen“ zu machen. Das ist also implizit die Absage an die alte Aufgabe der Philosophie. Zarathustra ist kein philosophischer Lehrer mehr in diesem Sinne, dass er Weise hervorbringen will. „Also sprach Zarathustra“ ist kein philosophisches Buch mehr im alten herkömmlichen Sinne.

Doch warum ist der Weiseste „ein Zwiespalt und Zwitter von Pflanze und Gespenst“? Wir können dieses Gleichnis jetzt im Grunde recht einfach auflösen. Die Metaphysik lehrte seit Jahrtausenden, dass der Mensch ein „Zwiespalt und ein Zwitter“ sei, nämlich ein Zwiespalt zwischen Sinnlichkeit und Übersinnlichkeit. Zwischen Sinnlichkeit und Übersinnlichkeit schwankt der Mensch ja heute noch hin und her, wenn er nicht weiß, worum es im Leben gehen soll. Geht es darum, seine Lust im sozialen Erfolg und Wohlstand zu finden? Geht es darum, ein Diener Gottes zu werden und heiligmäßig zu arbeiten? Geht es um den Rausch und die Ekstase im Erotischen Begehren? Oder geht es darum, philosophische Ideen zu fassen und zu denken? Oder geht es mal darum und mal darum (Zwiespalt) oder um beides zugleich (Zwitter)? Nach Zarathustra soll der Mensch diesen Zustand verlassen. Er soll den „Übermenschen“ „schaffen“.

Und so spricht er: „Der Übermensch ist der Sinn der Erde. Euer Wille sage: der Übermensch *sei* der Sinn der Erde. „Ich beschwöre euch, meine Brüder, *bleibt der Erde treu* und glaubt Denen nicht, welche euch von überirdischen Hoffnungen reden!“

Giftmischer sind es, ob sie es wissen oder nicht.“ Damit fällt ein anderes wichtiges Wort der Lehre Zarathustras: das Wort vom „Willen“. Für jetzt ist zu verstehen, was der „Sinn der Erde“ sein soll, und wie können wir ihm bzw. der Erde selber „treu“ bleiben?

Die Erde ist ein Element. Das klingt ziemlich abstrakt. Aber mit diesem Element hängt das Leben des Menschen sehr eng zusammen. Zunächst einmal kann darauf hingewiesen werden, dass die Erde das ist, was alles trägt. Wir stehen und gehen auf ihr. Wir haben den Eindruck, dass wir selber „irdisch“ sind, d.h. dass wir in unserer Leiblichkeit etwas finden, das uns an die Erde erinnert. So sind wir diesem Element auch insofern verwandt, als wir im Rhythmus der Jahreszeiten leben. Wir sehen das Vergehen der Gewächse im Winter, die Kargheit der Erde in dieser Zeit, dann im Frühling das neuerliche Aufgehen der Pflanzen, dann im Sommer die Herrlichkeit der Fülle, im Herbst die Reife und Überreife, im Winter wieder das In-sich-Zurücknehmen der Erde. In diesem Rhythmus leben wir mehr als uns für gewöhnlich bewusst ist.

Die Erde ist in diesem Sinne das Aufgehen und Entstehen sowie die Vergänglichkeit und die Endlichkeit, ja der Tod, selbst. Mit anderen Worten: die Erde ist die Natur, in der wir uns fühlen und in der wir das Fühlen verlieren und zu Grunde gehen. Das wäre der „Sinn der Erde“ als ihre Bedeutung, als das, was die Erde ist, als was sie erscheint. Doch es gibt noch einen anderen Sinn, nämlich den Zweck. Was ist der Zweck oder das Ziel der Erde?

Zweck oder Ziel setzen eine Bewegung voraus. Etwas erfüllt seinen Zweck, erreicht sein Ziel. Es geht um ein „Werden“. Nun hatte Zarathustra unmittelbar vorher vom Übermenschen gesprochen und dem, dass der Mensch als Überaffe sich zum Übermenschen weiterentwickeln sollte. Wenn also der Mensch dem Sinn der Erde treu bleiben sollte, so in dem Sinne, dass er ihrer Bedeutung und ihrem Ziel treu bleiben sollte. Das ist aber nun nach Zarathustra vor allem der „Übermensch“.

Diesem Sinn kann der Mensch nur insofern „treu“ bleiben, als er den „Giftmischern“ nicht glaubt. Diese „Giftmischer“ sind die „Verächter des Lebens“. Sie seien „Absterbende und selber Vergiftete, deren die Erde müde ist: so mögen sie dahinfahren!“ Die „Giftmischer“ vergiften das Leben, sie vergiften es dadurch, dass von „überirdischen Hoffnungen reden“, dass sie auf ein Jenseits, ein Jenseits des Lebens, ja auf ein jenseitiges Leben verweisen. Es handelt sich also hier um Vertreter einer Metaphysik, die das Übersinnliche über das Sinnliche setzten, das Heil der Seele übers Heil des Leibes, was meint, des Lebens.

Diese Rang- oder Wertordnung gelte nun nicht mehr: „Einst war der Frevel an Gott der grösste Frevel, aber Gott starb und damit starben auch diese Frevelhaften. An der Erde zu freveln ist jetzt das Furchtbarste und die Eingeweide des Unerforschlichen höher zu

achten, als den Sinn der Erde!“ Der Übermensch muss geschaffen werden, dieser Sinn der Erde.

Ich mache hier Halt. Abschließend noch etwas zum anti-philosophischen Charakter der Lehre vom Übermenschen. Was oder wer der Übermensch ist, ist natürlich weiterhin umstritten. Zarathustra denkt nicht in Begriffen, sondern in Gleichnissen, ich hatte das betont. Das sagt schon, dass man nicht einfach sagen kann, um was es Zarathustra bei der Vorstellung des Übermenschen geht. Aber natürlich hat Nietzsche auch Vieles dazu geschrieben, was verschiedene Interpretationen weiter ermöglicht. Auf die kann ich mich nicht mehr einlassen. Der Übermensch soll geschaffen werden – sagt Zarathustra. Der alte Mensch soll verschwinden. Es geht demnach um eine Veränderung des Menschen – ähnlich wie es bei Marx um eine Veränderung der Welt geht. *Eine* durchaus mögliche Auslegung dieses Schaffens ist die, dass der Mensch seine eigene leibhafte Organisation bearbeitet, dass er sich gleichsam „züchtet“. Das ist eine Praxis, die eine Theorie voraussetzt – aber als Praxis freilich weit über die Theorie hinausgeht. Das 20. Jahrhundert hat diese Praxis übernommen. Sie scheint noch nicht an ein Ende gekommen zu sein.